LEVEL ONE

ol. IX. Maggio 1933 N. 3.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

—·■·—

SOMMARIO:

HARRY A. WOLFSON: **Spinoza e le prove dell'esistenza di Dio.**

FRANCESCO RUFFINI: **Francesco Stancaro.**

MEUCCIO RUINI: **Fondazione del diritto internazionale: i cattolici.**

Il realismo puro di Cesare Ranzoli. Nota di REMO FEDI.

Recensioni.

Spigolature e notizie

ROMA (37)

Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

RICERCHE RELIGIOSE entrano nel nono anno di vita con la fiducia che sgorga dalla consapevolezza delle difficoltà affrontate e superate finora. Vi sono situazioni irte di insidie nelle quali, per un programma di coltura spirituale, vivere è un vincere e un durare, un progredire. La situazione in cui si svolge il nostro lavoro è tale. Per cui, valutando il passato, sentiamo di poter riguardare serenamente l'avvenire.

Il carattere sempre più vario della nostra collaborazione è l'espressione tangibile del moltiplicarsi dei rapporti che vincolano ormai a queste pagine un insieme di esperienze e di aspirazioni similari.

RICERCHE RELIGIOSE si sforzeranno sempre meglio di avvivare le indagini tecniche della critica con una visuale del fatto religioso in genere e del fatto cristiano in specie, che legittimi e ribadisca la loro pregiudiziale convinzione: quella di essere, — « nonostante » tutto anzi « a ragion » di tutto — in continuità concreta di esperienza con la tradizione viva dei valori evangelici e dei valori cattolici.

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato a

E. BUONAIUTI
Via G. Alberoni, 7 – Roma (37).

SPINOZA E LE PROVE DELL' ESISTENZA DI DIO

I.

Le prime dieci proposizioni dell'*Ethica*, che precedono le prove spinoziane della esistenza di Dio, suonano sfida ai filosofi medievali. Il punto di partenza è la definizione di Dio, collocata da Spinoza quasi a principio dell'opera: riproduzione precisa di una definizione che figura in un'opera capitale di un popolare filosofo ebreo del medio evo (1). Spinoza sembra interpellare i suoi ipotetici oppositori: « tutti voi medievali, a qualunque scuola apparteniate, avete innalzato le vostre filosofie sulla nozione di un Dio condensato da voi in una definizione tecnica, contenente quattro incisi caratteristici. Voi dite innanzi tutto che Dio è: *a*) un *ens* nel più alto significato del termine, vale a dire ch'Egli è un ente, il quale esiste necessariamente. Voi dite pure che Egli è *b*) « assolutamente infinito » con il che volete dire che Egli è *c*) « una sostanza comprendente infiniti attributi », *d*) ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna ed infinita » (*Def.* VI). Dio così definito voi chiamate sostanza assoluta: differenziandolo così dal mondo, che voi chiamate sostanza condizionata. E il rapporto tra l'una e l'altra voi dite esser quello di creatore a cosa creata. In contrasto con voi, io nego, nè più nè meno, l'esistenza di Dio fuori del mondo e la sua relazione col mondo come creatore. Ma poco disposto a fare questioni di parole (2), conserverò il vostro vocabolo *sostanza* quale surrogato filosofico dell'appellativo religioso *Dio*, e, prendendo a prestito i vostri termini, proporrò una nuova concezione della natura di Dio e dei suoi rapporti col mondo.

(1) Joseph Albo, *Ikkarim*, II, 25, cf. il mio saggio *Spinoza on the Simplicity of Substance*, nel « Chronicon Spinozanum » III (1923), p. 146 ss.

(2) Cf. *Cogitata Metaphysica* I. 3: v. n. 81. *infra*.

E per cominciare, abbandonerò la vostra distinzione tra sostanza assoluta e sostanza condizionata, intendendo sostanza nell'unica accezione di sostanza assoluta. E quel che voi chiamate sostanza condizionata o mondo, io chiamerò modo. Di più, difformemente da voi, non definirò la relazione tra sostanza e modo come relazione fra creatore e creato, bensì come relazione fra il tutto e la parte, o più esattamente, fra l'universale e il particolare (*Def. II e V* ; *Assioma* I e II ; *Prop.* I) (1). Il mio dissenso da voi sulla questione della relazione causale tra Dio e il mondo nasce dal fatto che ai miei occhi la vostra dottrina della creazione, comunque voi vi sforziate di spiegarla, è un'ipotesi insostenibile (*Prop.* II-VI) (2). Stabilita ben chiara questa differenza tra noi, una differenza, lo riconosco, fondamentale e dalle vaste conseguenze, mi accingo a descrivere la mia sostanza con tutti i medesimi termini mercè i quali descrivete Dio. Come il vostro Dio, la mia sostanza è : *a*) il più alto genere di *ens*, chè l'esistenza appartiene alla sua natura (*Prop.* VII) ; *b*) è assolutamente infinita ; *c*) comprende infiniti attributi (*Prop.* IX) ;*d*) ciascuno dei suoi attributi esprime un'essenza eterna ed infinita (*Prop.* X) (3). Ecco che io ho descritto la mia sostanza con i medesimi termini che voi adoperate nella vostra definizione formale di Dio. Per cui, riproducendo le vostre prove della esistenza di Dio per provare l'esistenza della mia sostanza, io accoppierò i termini Dio e sostanza e dirò : « Dio o la sostanza comprendente infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime l'essenza eterna ed infinita, necessariamente esiste » (*Prop.* XI). Posto così in chiaro quel che intendo col termine Dio, non ho più paura di essere frainteso. Per cui posso anche eliminare il termine sostanza ed usare al suo posto quello di Dio ». E così fa.

L'inciso *necessario existit*, usato da Spinoza nell'undecima proposizione, deve intendersi in due significati. In primo luogo vuol dire che si può dimostrare apoditticamente, mediante un cogente ragionamento logico, che Dio deve esistere. In secondo

---

(1) Cf. il mio saggio *Spinoza's Definition of Substance and Mode*, nel « Chronicon Spinozanum » I (1921).

(2) Cf. il mio saggio *Spinoza on the Unity of Substance*, *ibid.* II, (1922).

(3) Cf. il saggio *Spinoza on the Simplicity of Substance*, *ibid*, III (1923) p. 147.

luogo vuol dire che l'esistenza dimostrata per Iddio appartiene alla classe delle esistenze necessarie, contrapposta a quella delle esistenze possibili. In un tratto dei *Cogitata Metaphysica* I, 1 Spinoza enuncia la distinzione tra queste due classi di esistenza : « dalla definizione dell'Essere o, se preferite, dalla sua descrizione (1), appar chiaro che l'Essere o è essere che, in virtù della sua stessa natura, necessariamente esiste, vale a dire l'essenza del quale implica l'esistenza, o essere l'essenza del quale implica solamente la possibilità della esistenza ». Nel corso della nostra discussione delle prove, specialmente a proposito della seconda prova, apparirà chiaro che la Proposizione tende a stabilire, non solamente che Dio esiste, ma che la sua esistenza è un'esistenza necessaria. Questo duplice intento delle prove della esistenza di Dio è chiaramente formulato da Spinoza nei suoi *Principia Philosophiae Cartesianae*, I. Prop. V, *Dem.* : « la nozione di Dio implica necessariamente l'esistenza. È giusto quindi dire che ha una esistenza necessaria in sè stesso, o che esiste ». Allo stesso modo Crescas, a conclusione della sua ricapitolazione delle prove di Maimonide dell'esistenza di Dio, sembra porre in rilievo che le prove, non solamente dimostrano che Dio esiste, ma che esiste di un'esistenza necessaria *per se* (2).

Sarà bene che noi fissiamo con le parole stesse di Spinoza che cosa egli si propone con le sue prove dell'esistenza di Dio e che cosa mai egli, così, vuol porre in sodo. Spinoza avrebbe detto che si sforzava con queste prove di accertare qual genere di *ens* è Dio. Poichè l'essere, o meglio l'idea che noi abbiamo dell'essere, è, secondo Spinoza, quadruplice : una classificazione cotesta che sembra di derivazione ebraica. Vi sono idee reali, che hanno per origine un oggetto extra-mentale. E vi sono idee irreali, di cui alcune sono fittizie, pure creazioni della fantasia, raffigurazioni composite di cose percepite e sperimentate : altre sono razio-

(1) Si deve distinguere la definizione (ὁρισμός) dalla descrizione (ὑποφραγή). Cf. Maimonide, *Millot ha Higgayon*, c. 10. L'esitazione di Spinoza se l'Ens possa essere definito o solamente descritto echeggiò il problema sollevato da Hillel di Verona nel suo commento alle Venticinque questioni di Maimonide (*Prop.* 15) se la sostanza possa essere definita, dato che è un *summum genus*. Cf. il mio volume *Crescas' Critique of Aristotle*, p. 575.

(2) *Or Adonai*, I. 1, 32.

nali, forme del pensiero, come gli universali, conosciuti come generi e specie : altre infine sono pure espressioni verbali, non esistenti nè nell'intelletto nè nella fantasia, quali le chimere e idee suggerite da frasi come « un circolo quadrato » (1). Nessuna di queste idee irreali è idea di cose, perchè nessuna ha un oggetto reale come principio e nulla hanno di fronte fuori dello spirito. Sole le esistenze extramentali sono reali e le idee dello spirito sono reali unicamente nella misura in cui rappresentano queste esistenze extramentali. Spinoza pertanto, con le sue prove della esistenza di Dio, vuole assodare che Dio non è un essere fittizio, non un essere verbale, non un essere di ragione, bensì un essere reale, il quale esiste fuori del nostro spirito ed è la fonte e la contropartita dell'idea che ne abbiamo. La sostanza, dice Spinoza, è fuori dell'intelletto (2), vale a dire non è foggiata dall'intelletto. E soggiunge : è fittizia solamente quella concezione di Dio la quale usa il nome di Dio fuori di ogni coerenza con la sua natura reale : (3) la vera concezione di Dio è quella di « un corpo in natura l'idea del quale è necessaria per rappresentare Dio immediatamente » (4).

---

(1) *Cogitata Metaphysica* I, 1.

La fonte di questa classificazione deve trovarsi nel manuale filosofico ebraico *Ruah Hen*, c. 5, secondo cui gli esseri si ripartiscono in tre categorie :

1. Esseri reali, che esistono fuori dello intelletto e di cui possiamo formarci un'idea o nell'intelletto o nella fantasia.

2. Esseri irreali, che non esistono nè nell'intelletto nè fuori di esso. Esseri fittizi, esistenti solo nella fantasia. Sono anche chiamati esseri verbali e si suddistinguono in *a*) esseri fittizî privi di ogni esistenza nella realtà, e *b*) esseri fittizî, i quali non solamente non posseggono alcuna esistenza nella realtà, ma son di tal natura, da implicare una contraddizione : come l'inciso « circolo quadrato ».

3. Esseri di ragione, che esistono solo nell'intelletto, ma non posseggono esistenza fuori di esso, come generi e specie.

Colpisce la affinità di questa classifica con quella di Spinoza. Ecco le uniche differenze :

1. Nel manuale *Ruah Hen* la classifica applica l'espressione « esseri verbali » così ad *a* come a *b* del n. 2 : Spinoza solo a 2*b*.

2. La classifica considera « il circolo quadrato », come qualcosa che è nella immaginazione. Spinoza dice della chimera, per lui equivalente del « circolo quadrato », che non è nè nell'intelletto nè nella immaginazione. (V. *Cog. Met.* I. 3).

Il Freudenthal non è pertanto nel vero, dicendo che la distinzione dell'*ens fictum, ens chimerae, ens rationis*, dall'*ens reale* non ricorre nella filosofia giudaica. Cf. *Spinoza und Scholastik*, nei « Philosophische Aufsätze E. Zeller gewidmet » p. 103.

(2) Cf. *Ethica*, I. Prop. 4, Dem.

(3) *De Intellectus Emendatione Tractatus* (*Opera*, Ed. Gebhardt, III, p. 20, n. t).

(4) *Tract. Brev.*, II Dial. (*Opera*, I, p. 34, 11, 15-17).

Onde determinare se un'idea è reale o no, occorre accertarsi, mercè le molteplici solide fonti di conoscenza, se ad essa corrisponde o no un oggetto extra-mentale. Ripetute volte Spinoza enumera le fonti della conoscenza. Non tutte le sue classificazioni sono del medesimo tipo. Tutte però sono attinte da varie classificazioni medievali, con qualche leggera modificazione (1). A un di presso possiamo dire che Spinoza sostiene, chiarissimamente ad esempio nel *Trattato breve* II, 1, che noi possiamo conoscere le cose direttamente o indirettamente. La conoscenza diretta si effettua o mediante la percezione sensibile, nelle sue molteplici forme e derivazioni, o mediante l'intuizione, la quale ultima è designata da Spinoza come « comprensione chiara e distinta » (2) « cognizione chiara » (3) « scienza intuitiva » (4) o una percezione « in cui una realtà è colta nella sua essenza » (5) vale a dire « intuitivamente senza alcun processo elaborativo » (6). La conoscenza indiretta è deduzione dell'ignoto dal noto ed è descritta da Spinoza come « vera fede » (7) « arte di ragionare » (8) o quel modo di percezione « in cui l'essenza di una realtà è dedotta da quella di un'altra » (9).

Ora, secondo Spinoza, ciascuna di queste fonti di conoscenza è sufficientemente valida a costituire la realtà di qualsiasi idea ci si offra. La intuizione e la deduzione logica sono altrettanto valide prove della realtà delle idee che l'immediata percezione sensibile. Anzi per Spinoza, solo esse sono valide, perchè la sensazione e la fantasia da sole possono condurre alla falsità (10). Nè nella storia della filosofia le prove dell'esistenza di Dio hanno

---

(1) Per classifiche parallele delle fonti della conoscenza nella filosofia giudaica, v. il mio saggio: *Notes on Proofs of the Existence of Gog in Mediaeval Jewish Philosophy*. « The Hebrew Union College Annual » I, 1924, p. 378 e ss.

(2) Klare en onderscheide bevatting. *Tract. Brev.* II, 1.

(3) Klaare Kennisse. *Op. cit.*, II 2.

(4) Scientia intuitiva. *Ethica*, II, Prop. 40, schol. 2.

(5) « Ubi res percipitur per solam suam essentiam ». *De Intellectus Emendatione Tractatus* (*Opera*, II, p. 10, 1, 20).

(6) « Sed intuitive, nullam operationem facientes ». Ibid. (*Opera*, II, p. 12, 1, 13).

(7) Waar geloof. *Tract. Brev.*, II, 1.

(8) Ratio. *Ethica*, II. Prop. 40, schol. 2.

(9) Ubi essentia rei ex alia re concluditur. *De Int. Em. Tract.* (*Opera*, II, p. 10, l. 16).

(10) *Ethica*, II, Prop. 41.

fatto ricorso a tutte queste fonti di conoscenza. La sensazione dovette essere eliminata, perchè, a norma della Scrittura, se è necessaria una prova testimoniale, « nessun uomo mi vedrà e vivrà » (*Es.* XXXIII, 20). Storicamente le prove dell'esistenza di Dio ricaddero nel duplice tipo di conoscenza, o diretto, l'intuizione spinoziana, o indiretto, il procedimento dialettico.

La storia della filosofia religiosa conosce entrambi i metodi. Quando ad esempio i teologi fanno appello alla rivelazione come ad una prova dell'esistenza di Dio, o ad un momento passato della rivelazione storica o alle rivelazioni sempre rinnovantisi nell'esperienza religiosa di individui privilegiati, fan della conoscenza di Dio qualcosa di diretto e di percepito immediatamente. Così pure quando Cicerone (1) ed altri con lui asseverano che l'idea di Dio è innata nell'uomo, ne fanno un termine di immediata apprensione. Similmente l'argomento ricavato dal *consensus gentium* poggia, in ultima analisi, sul presupposto che Dio sia oggetto di conoscenza immediata (2). Ma d'altro canto l'argomento cosmologico e quello teleologico presuppongono che Dio non possa essere conosciuto immediatamente, bensì solo mediatamente, col raziocinio. Per Spinoza invece Dio è un termine di conoscenza diretta, chè ci si offre come una intuizione, un'idea chiara e distinta, adeguata e vera. « Che l'esistenza spetti all'essenza di Dio » — dice Spinoza — « possiamo nettamente e distintamente comprenderlo » (*Tract. br.*, I. s.). « La conoscenza dell'eterna ed infinita essenza di Dio, che ogni idea racchiude, è adeguata e vera » (*Eth.* II. Prop. XLVI) e « per idea adeguata io intendo un'idea la quale, considerata in sè, a prescindere dall'oggetto, possiede tutte le proprietà o tutti i segni interni di un'idea vera » (*Eth.*, II *Def.* IV). Per Spinoza dunque la realtà dell'idea di Dio, in altri termini l'esistenza di Dio, è di per sè evidente, come un dato di conoscenza immediata, poichè noi possiamo attingere una conoscenza di Dio « altrettanto chiara che quella del nostro corpo » (3).

---

(1) *De Natura Deorum*, I, 17, § 44 ; II. 4, § 12.

(2) *Ibid.*

(3) *Tract. Brev.*, II. 19, § 14 (*Opera*, I. p. 93, il. 20-22).

Ed ecco una difficoltà. Dire che l'esistenza di Dio è colta immediatamente come un'intuizione e riconoscere l'intuizione come una fonte valida di conoscenza, la quale pone la realtà dell'idea intuita, è un enunciare una premessa maggiore non bisognosa, si direbbe, di altra dimostrazione, non suscettibile di altro apparato dimostrativo, specialmente in senso aristotelico. Una dimostrazione infatti, secondo Aristotele, è « un sillogismo che produce scienza » (1) — una scienza non conosciuta direttamente attraverso la premessa maggiore. Ma ci si domanda se nel sillogismo deduttivo di Aristotele la conclusione aggiunge mai nulla alla premessa maggiore (2). Di più, mentre Aristotele può essere giustificato nel procedere dall'universale al particolare e nel tentativo di dimostrare sillogisticamente che Socrate è mortale dalla premessa immediatamente nota e indimostrabile che tutti gli uomini sono mortali — chè, al postutto, si può pure scoprire una genuina illazione nel sillogismo, dato che vi può essere una reale differenza tra il particolare e l'universale — nè pure questa residua circostanza propizia sembra potersi rinvenire nella prova di Spinoza, in cui soggetto e predicato, così nella maggiore come nella conclusione, sono, in pratica, la stessa cosa. Perchè, quel che Spinoza sta tentando di fare, è di provare sillogisticamente che Dio è esistente proprio dalla premessa immediatamente nota e indimostrabile che Dio è esistente. Logicamente è come se si volesse dimostrare la mortalità di Socrate con un sillogismo di questo genere :

— Il marito di Santippe è mortale: ma Socrate è il marito di Santippe : dunque Socrate è mortale — dove manca qualsiasi illazione, a meno che la mortalità di Socrate di cui si parla non sia una speciale mortalità, venutagli per il fatto che era marito di Santippe. E pure Spinoza svolge fino in fondo la sua prova della esistenza di Dio. Ma che bisogno c'è di dimostrare quel che si presuppone immediatamente noto ?

Verrebbe fatto naturalmente di replicare che noi non riproduciamo scrupolosamente l'argomento di Spinoza, che cioè la

(1) *An. Post.* I. 2, 71b, 17-18.
(2) J. S. Mill, *System of Logic*, L. II, ch. I e III.

maggiore del suo sillogismo non vuole di per sè porre in sodo l'esistenza di Dio, stabilendo invece il dato che noi abbiamo una nozione di Dio che lo addita essere esistente, mentre il sillogismo vuole provare che la nostra idea è reale. Ci si potrebbe rimandare a quello che è noto come l'argomento ontologico, alla quale categoria di procedimenti pressochè tutto delle prove spinoziane appartiene, e ci si potrebbe ricordare come nella prova ontologica la premessa maggiore suona sempre enunciazione di quel che è la nostra idea di Dio, e asserzione che la nostra idea di Dio, qualunque sia, o di un essere grandissimo, o di un essere perfetto, o di un essere autocausato, implica sempre l'esistenza, e come lo scopo dell'argomento è assodare la realtà dell'idea. Ma, di rimando, possiamo dire che, supposto che la maggiore non voglia stabilire l'esistenza di Dio, nè pure la conclusione può stabilirla. Di più potremo mostrare che nella formulazione classica dell'argomento, per opera dei tre autori che qui ci riguardano, Anselmo, Descartes, Spinoza, non si cercò mai di provare sillogisticamente la realtà dell'idea di Dio, ma questa fu supposta stabilita nella maggiore, mercè qualche altro principio.

È completamente superfluo indugiarci qui a ribadire la obbiezione centrale che si muove all'argomento ontologico nella sua formola convenzionale. Essa è altrettanto famosa che l'argomento. Si suol dire che l'argomento ontologico assevera che se Dio è concepito come l'essere più grande e perfetto e autocausato, deve essere anche concepito come esistente fuori dello spirito, e non può essere concepito come non esistente. Nulla v'è nella prova, si continua, che escluda il carattere fittizio, arbitrario, soggettivo, dell'idea di Dio concepito in una delle suddette forme. Ora i tre menzionati corifei della prova ontologica conoscevano perfettamente tale obbiezione e l'affrontarono in pieno. Gaunilone sfidò Anselmo alla risposta : e Anselmo la diede. Descartes prende da san Tommaso la difficoltà e cerca di pararla (1). Spinoza se la sentì fare da Oldenburg (2) e rispose (3). Anch'egli

(1) *Primae Responsiones. Oeuvres de Descartes* (ed. Adam et Tannery, Parigi, 1904), vol. VII p. 115.

(2) *Ep.* 3.

(3) *Ep.* 4.

del resto cita san Tommaso come asserente « che Dio non si può dimostrare *a priori* » e lo confuta (1). Con quale validità ?

Se esaminiamo da vicino queste risposte, noi constateremo che tutte mirano a mostrare che l'idea che noi abbiamo di Dio come di un essere esistente, non è, per la sua convalida, in funzione di un sillogismo, ma che la sua realtà è immediatamente nota, proprio come la realtà di qualunque cosa sia immediatamente percepita e sperimentata. Dio, vi si dice, è un oggetto immediato di conoscenza e la conoscenza attraverso la quale lo conosciamo è valida fonte di certezza. Ecco la prova della esistenza di Dio. Nulla occorre per convalidarla. Essa è altrettanto sicura che una prodigiosa rivelazione o una naturale esperienza personale della sua presenza. Non occorre andare più in là.

Che questo sia il senso della risposta cartesiana è ammesso. Il suo nucleo è che « quanto noi percepiamo chiaramente e distintamente è vero » (2) — vero nel significato di oggettivamente reale, contrapposto ad arbitrario e a fittizio (3). In Descartes pertanto la forza dell'argomento ontologico è nell'essere chiaro e distinto, intuitivo, immediato nell'auto-coscienza. In questa autoevidente natura della verità dell'idea di Dio è il tratto differenziale della prova ontologica in Descartes, dalla prima prova della III *Meditazione* che pur mira anch'essa a dedurre l'esistenza dall'idea di Dio. In questa, il fatto che noi possediamo un'idea di Dio non è assunto come prova della sua esistenza, poichè l'idea potrebbe essere arbitraria e fittizia. È quindi necessario dedurre la verità dell'idea, mercè il procedimento dall'effetto alla causa, mostrando che l'idea di Dio non può essere stata prodotta che da un oggetto reale ad essa corrispondente. Invece nella prova ontologica la stessa natura dell'idea di Dio è argomento apodittico della sua esistenza, come il nostro pensiero è prova della nostra esistenza e la nostra percezione sensibile è prova della esistenza della cosa percepita. Non è affatto necessario pensare, come si fa, che la prova ontologica dipenda

(1) *Tract. Brev.*, I. 1.
(2) *Primae Responsiones*, *Oeuvres*, VII-116.
(3) *Med.* III, *Oeuvres*, VII-146, 1-8 s.

in Descartes dalla prima e seconda prova della III *Meditazione* (1). Si tratta più tosto di una prova autonoma, poggiante sulla teoria cartesiana della conoscenza, a norma della quale un'idea chiara e distinta, come quella di Dio, è autoevidentemente vera e racchiude una concreta ed oggettiva realtà.

Similmente in Spinoza è inequivocabilmente chiaro che la sua prova è basata sul presupposto che l'esistenza di Dio è un fatto immediato della nostra conoscenza. Per prevenire la difficoltà di Tommaso di Aquino « che Dio non si può dimostrare *a priori*, perchè non ha causa » Spinoza proclama che « Dio, causa prima di tutto, causa anzi di sè stesso, si manifesta attraverso sè stesso » (2). La manifestazione di Dio a noi attraverso sè stesso resa evidente dalla chiarezza distinta e dalla conformità dell'idea che noi abbiamo di Lui direttamente e senza alcun ulteriore procedimento dialettico dimostra la sua esistenza. Tratti di questo genere abbondano nei suoi scritti (3).

Se così, tanto in Descartes che in Spinoza, l'argomento ontologico è di fatto psicologico, poggiante sulla convinzione che Dio è oggetto immediato della nostra conoscenza, si può asseverare lo stesso per la prova anselmiana ? V'è dissenso al riguardo. Si è tentato di dimostrare che essa è, in fondo, altrettanto psicologica che quella di Descartes (4). Ma d'altro canto si è detto che nulla in Anselmo autorizza simile valutazione del suo argomento (5). In questa controversia però sembra essersi perduta di vista la risposta a Gaunilone.

Se ne indaghiamo il significato, troviamo che qui, Anselmo, non diversamente da Descartes e che Spinoza, rileva che il suo argomento poggia sulla premessa che la esistenza di Dio è un

---

(1) Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, I, 1. (3ª ed. Heidelberg, 1882), p. 309 e ss. Norman Smith, *Studies in the Cartesian Philosophy*, p. 58.

(2) *Tract. Brev.* I, 1.

(3) V. W. Apel, *Spinozas Verhältnis zum ontologischen Beweise*. Lipsia, 1911.

(4) Beda Adhoch, *Der Gottesbeweis des hl. Anselm*, nel « Philosophisch Jahrbuch » VIII-X (1895-1897), XV-XVI (1902-1903) : « Verwegenheit also ist es nicht, wenn im Nachfolgendem zu beweisen versucht wird, das Argument sei ein psychologisches und geschichtsphilosophisches, kein ontologisches » (vol. VIII. 1895, p. 56). V. anche G. Grunwald, *Geschichte der Gottesberweise im Mittelalter*, pp. 31-33.

(5) Cf. C. Baeumker. *Vitelo* p. 305.

dato immediato della coscienza. Gaunilone, lo si ricorda, argomentava che l'idea di un essere del quale non si può concepire altro più grande, non prova affatto l'esistenza di Dio più di quanto l'idea di un'isola della quale non si può concepire altra più eccellente non ne dimostri l'esistenza. Ma Anselmo nega energicamente l'equipollenza delle due idee e interpella : « io faccio appello alla vostra fede e alla vostra coscienza perchè dicano se l'analogia non è la più falsa » (1). Noi trasaliamo di stupore. O santa semplicità ! Se l'autorità della fede e la testimonianza di una coscienza religiosa sono gli arbitri definitivi nella controversia, a che pro impelagarsi in tanto dibattito per provare la esistenza di Dio ? Perchè non contentarsi del responso della Scrittura e della dottrina ecclesiastica ? La semplice risposta di Anselmo deve nascondere un significato più profondo. Non potrebbe essere che appellando alla fede e alla coscienza, Anselmo faccia realmente ricorso all'argomento della rivelazione garantita dalla tradizione, mercè cui l'esistenza di Dio è additata come un dato di immediata esperienza personale ? Tale argomento attinto dalla rivelazione è familiare alla filosofia giudaica (2) e può essere considerato in parte psicologico, in quanto la prova attinta dalla rivelazione trae il suo valore dal fatto che è un'esperienza immediata, e in parte come storico e sociale, in quanto la verità della rivelazione è accreditata dalla catena di una ininterrotta tradizione in grembo ad una vita associata (3). Si può considerare equivalente all'argomento ricavato dal *consensus gentium*, il quale è pur esso sociale ed è in ultima analisi poggiato sulla immediatezza della nostra conoscenza di Dio, in altre parole, sul carattere innato dell'idea di Dio. Come il consenso universale degli uomini è invocato da Cicerone come prova che l'idea di Dio è innata, così l'universale tradizione religiosa del

---

(1) *Apologeticus*, c. 1.

(2) Cf. Maimonides ; *Moreh Nebukim*, II. 23.

(3) Tale prova storica, poggiata sulla rivelazione, è accennata da Spinoza nel *Tractatus Theologico-Politicus*, c. 4. *Opera* III. p. 61, 11, 28-31 : « nec fides historiarum, quantumvis certa, Dei cognitionem et consequenter nec etiam Dei amorem nobis dare potest ; amor enim Dei ab eius cognitione oritur ; eius autem cognitio ex communibus notionibus per se certis et notis hauriri debet ».

popolo è addotta dai filosofi ebrei a riprova della veracità del fatto della rivelazione (1). Non diversamente Anselmo dichiara a Gaunilone che l'idea che noi abbiamo di Dio non è paragonabile all'idea che noi abbiamo della più eccellente isola. Questa può essere arbitraria ed immaginaria : l'altra no, perchè poggiata sull'esperienza immediata della esistenza di Dio attraverso la rivelazione garantita da una tradizione religiosa universalmente accolta.

Che l'argomento ontologico poggi in ultima analisi su un fondamento psicologico può ricavarsi da una forma di opposizione delineatasi fra gli scolastici. Ve n'ha di quelli che impugnarono la forza dell'argomento negando la maggiore e dicendo che l'idea di Dio, essere la cui essenza implica l'esistenza, non è concepita immediatamente da tutti. Solo, rilevavano, gli addestrati alla speculazione l'avvertono come una verità immediata. Costoro ammettevano, quanto meno, la validità dell'argomento ontologico per i filosofi (2). E con ciò ammettevano, implicitamente, che una conoscenza indiretta può col tempo trasformarsi in conoscenza diretta, accolta senza bisogno di dimostrazione. Spinoza insinua la conclusione, osservando che il desiderio di conoscere col terzo tipo di conoscenza può sgorgare dal secondo (3). Sicchè, quando la conoscenza della esistenza di Dio si fa immediata e diretta, qualunque ne sia l'origine, si dice che l'esistenza di Dio si prova ontologicamente invece che dimostrativamente, perchè dimostrare ontologicamente la esistenza di Dio vale coglierla immediatamente come un dato di fatto. L'immediatezza della conoscenza della esistenza di Dio è ampiamente enucleata da Spinoza sul finire del secondo dialogo del *Tract. brev.*, dove pur sembra insinuare che non tutti gli uomini posseggono fin dal principio una tale conoscenza immediata di Dio. « Pur dovendovi dire che finchè non raggiungiamo una tale idea chiara di Dio, non possiamo veramente dire di essere uniti con Lui ».

---

(1) Cf. il mio saggio *Notes on Proofs* ecc., p. 577.
(2) Cf. Baeumker, *Vitelo*, p. 301.
(3) *Ethica*, V. Prop. 28.

Mi par mostrato ormai che Spinoza, come Anselmo e Descartes, trae il suo argomento ontologico dalla premessa maggiore che l'esistenza di Dio è un dato di conoscenza immediata. Non è affatto necessario, come si fa di solito, erigere un fantoccio in forma di insostenibile argomento ontologico qual'è convenzionalmente stilizzato, trapassarlo da parte a parte e poi arrestarsi sulla difesa del proprio preferito, Anselmo, Descartes o Spinoza, per gridare che il suo particolare argomento è immune da critica perchè non « ontologico », bensì « psicologico » (1). Noi asseveriamo più tosto che i tre si rassomigliano nel fare uso di una argomentazione psicologica e che il loro sillogismo si riduce, ugualmente, a questo enunciato: « so direttamente, come so una qualunque altra cosa, che Dio esiste ». La conclusione del sillogismo contiene, nè più nè meno, quel che è nella maggiore. E allora per tutti e tre vale il quesito : quale è mai il significato del sillogismo nella prova ontologica ?

Anche se il sillogismo nulla aggiunge alla maggiore, esso non è superfluo. La funzione della prova ontologica è analoga a quella della proposizione in un giudizio analitico, dove il predicato nulla aggiunge al soggetto, e pure l'uso non ne è ingiustificato. Formuliamo meglio la comparazione. Come i giudizi sono analitici o sintetici, così anche le dimostrazioni sono analitiche o sintetiche, e il rapporto che corre fra la dimostrazione analitica e la sua maggiore è quello stesso che corre fra la proposizione analitica e il suo soggetto. Più concretamente, la prova ontologica della esistenza di Dio è una dimostrazione analitica, precisamente come la proposizione « Dio è esistente » è un giudizio analitico. Quindi il sillogismo, nell'argomento ontologico, sta alla maggiore come la proposizione « Dio è esistente » sta al soggetto « Dio ». Nè l'uno nè l'altra aggiungono alcunchè al contenuto dei rispettivi soggetto o premessa maggiore, da cui prendono le mosse. Ma entrambi lo analizzano e lo chiariscano.

Kant non è stato il primo a instaurare la distinzione tra giudizi analitici e giudizi sintetici. È stato dimostrato che già molto

---

(1) Adloch si riporta ad Anselmo ; Apel a Spinoza ; Descartes è designato da tutti come un'eccezione.

prima di lui l'avevano riconosciuta ed espressa gli Scolastici distinguendo i *per se nota* e i *per aliud nota*, il *per se* e il *per accidens*, *l'in materia necessaria* e l'*in materia contingenti* (1). È stato parimenti dimostrato che la distinzione non era ignota ai filosofi arabi ed ebrei i quali, avendola conosciuta, si domandavano qual genere di rapporto fosse espresso in una proposizione analitica. Tutti sembrano essere stati d'accordo nel ritenere che nè il rapporto, nè quindi il giudizio, potevano essere reali. Si domandavano solamente se vi potesse essere una relazione logica giustificabile, anche se non reale. Così la proposizione : « Dio è esistente », ragiona Avicenna, seguito da un coro di filosofi ebrei, dal momento che essenza ed esistenza si identificano, è tautologica e vale l'altra : « Dio è Dio » (2). Non diversamente Maimonide arguisce che in una proposizione nella quale il predicato si identifica col soggetto, non sussiste una relazione logica, ma solamente la spiegazione di un nome (3). Non diversamente Gersonide assevera che nella proposizione « Dio è esistente » il termine « Dio » è soggetto « nel discorso », non già nella realtà (4).

Ecco dunque una specie di anticipazione del verdetto dello Stuart Mill, che un giudizio analitico è solo verbale, o esplicativo, come altri vogliono. Si può pertanto applicare all'argomento ontologico quel che Stuart Mill dice di ogni forma del sillogismo deduttivo di Aristotele : che non dà luogo ad alcuna reale emergenza. Nulla aggiunge a quanto è già noto attraverso la maggiore. Non per questo è inutile, perchè trasforma una convinzione in un argomento. Enuclea una verità solamente implicita nella premessa. Trascrive un dato immediato della coscienza in un ragionamento sillogistico. Risolve un'idea nelle sue parti componenti. Anche Spinoza, quando prova ontologicamente l'esistenza di Dio, non presume affatto di pervenire a una scoperta, bensì unicamente di tradurre in linguaggio normativo un fatto già noto.

---

(1) P. Coffey, *The Science of Logic*, I, 60.
(2) Crescas, *Or Adonai*, I, 3, 1.
(3) *Moreh Nebukim*, I, 51 ; cf. 52.
(4) *Milhamot Adonai*, III, 3.

Se l'argomento ontologico deve tradursi in forma sillogistica, sì da esplicare tutta la sua forza, deve essere enunciato così :

Tutto che è immediatamente percepito come esistente, esiste :

Ma Dio è immediatamente percepito come esistente.

Dunque Dio esiste.

Ora in nessuno dei tre patrocinatori, Anselmo, Descartes e Spinoza, l'argomento ontologico compare in questa piena sua forma. La loro presunta prova ontologica è solamente parziale : dà cioè la verifica della premessa minore, mostrando come l'esistenza è postulata dalla nostra diretta conoscenza di Dio, come l'essere più grande, perfetto, autocausato. La vera base del loro argomentare è la loro psicologia o la loro gnoseologia ; nella quale è fatto posto ad un tipo di conoscenza diretto ed immediato.

II.

La precedente discussione della natura dell'argomento ontologico può costituire un generico avvicinamento alla comprensione di tutte le prove spinoziane della esistenza di Dio. Checchè si possa dire a critica di questa forma del ragionamento ontologico, non ci riguarda, chè ci preoccupiamo di afferrare il pensiero di Spinoza, non già di valutarlo. Può darsi benissimo che la presunta immediatezza dell'idea di Dio non sia altro che un residuo di una fede tradizionale svanita, proprio come le apparizioni del paese delle meraviglie, per Alice : può darsi, in altri termini, che Spinoza accampi « un diritto del tutto arbitrario ad accogliere, come evidente (1), tutto quello che gli aggrada ». Può darsi pure, come ci siamo sforzati di mostrare, che il procedimento mercè cui un'idea è stata risolta in un sillogismo, non sia altro che lo sparpagliare un termine complesso nelle sue parti componenti. Comunque inferma ci appaia la prova, sta di fatto che essa offrì una convinzione all'anima dello Spinoza, e ad altri come lui, per i quali un'idea immediatamente e intuitivamente

(1) F. Pollock, *Spinoza*, p. 129.

concepita, in forza della sua distinta chiarezza, adeguava una altrettale realtà, anzi una più alta realtà, che le non offuscate percezioni dei sensi non debilitati. E forse noi saremmo disposti ad assegnare molto più valida efficienza a quel tipo di ragionamento, se solo sapessimo tenere ben presente che l'Iddio di Spinoza non è l'Iddio della teologia tradizionale, bensì è, puramente e semplicemente, un termine appagante per designare il più comprensivo principio dell'universo che egli supponeva potesse essere aprioristicamente concepito come il triangolo ideale, ma che, a differenza dal triangolo ideale, essendo il principio attivo dell'universo, e non semplicemente il suo schema ideale, nella sua concepibilità *a priori* implicava una realtà extra-mentale, che la nozione *a priori* di un triangolo non implica. Con questa riflessione dinanzi allo spirito, possiamo trattare della struttura esteriore delle prove, della loro origine, della storia loro particolare, del loro sviluppo, della forma finale in cui ci si offrono.

Si ricorda come Descartes ha tre prove della esistenza di Dio, due nella *Meditazione* III e la terza nella *Meditazione* V, in corrispondenza rispettivamente con le tre prove dei *Principia Philosophiae* I. 18-19, 20-21 e 14 e nella formulazione geometrica degli argomenti dimostranti l'esistenza di Dio alla fine delle *Secundae Responsiones*, Propp. II, III e I. Noi designeremo rispettivamente le prime due di queste tre prove come la prima e la seconda della III *Meditazione* e la terza come la prova ontologica. Tutti gli argomenti della esistenza di Dio addotti da Spinoza nelle sue varie opere possono ricondursi a queste tre argomentazioni cartesiane e possono quindi essere ripartiti in tre gruppi.

La prima prova cartesiana della *Med.* III si ritrova nei *Principia Philosophiae Cartesianae* I, Prop. VI e nella prova indicata come *a posteriori* nel *Tract. Brev.*, I. 1 e menzionato anche allusivamente in una lettera a Jelles (*Ep.* XL) come in una nota al *De Intellectus Emendatione Tractatus* (*Opera*, II p. 29, n. a).

La seconda prova cartesiana della *Med.* III si ritrova nei *Principia Phil. Cart.* I, Prop. VII e nella terza prova dell'*Ethica* I. Prop. XV.

La prova ontologica cartesiana si ritrova nei *Principia Phil.*

Cart., I, Prop. V, nella prova *a priori* del *Tract. brev.*, I, 1, nella prima prosa dell'*Ethica* I, Prop. XV e nelle lettere a Blyenbergh (*Ep.* XXI) e a Hudde (*Ep.* XXXIV).

La quarta prova dell'*Ethica* rappresenta una modificazione della seconda prova cartesiana della *Medit.* III e la seconda prova pure dell'*Ethica*, come cercheremo di dimostrare, è stata ispirata dalla prova ontologica cartesiana, pur assimilando elementi derivati dalla filosofia araba ed ebraica del medioevo.

Analizzeremo ora le quattro prove dell'*Ethica*, riportando ad esse le prove parallele disseminate negli altri scritti spinoziani.

Prima prova. — Quel che più conta agli occhi nostri nella prima prova enunciata da Spinoza nell'*Ethica* e nei suoi paralleli altrove è la molteplicità delle forme in cui viene riprodotto l'argomento ontologico cartesiano. Spinoza nè lo riassume nè lo parafrasa. Ne attinge più tosto quel che considera prominente e lo rifoggia a suo modo. Se poniamo vicendevolmente a confronto le molteplici versioni spinoziane dell'argomento ontologico cartesiano, noi constateremo che la dimostrazione della proposizione V nei *Principia Philosophiae Cartesianae I* e la prima parte della dimostrazione *a priori* nel *Tractatus Brevis* I, 1, offrono un tipo ; che le prove delle *Epp.* XXI e XXXIV e la seconda parte dell'argomento *a priori* nel *Tr. Brevis* I, 1, introdotta dall'inciso « altrimenti anche così », rappresentano un secondo tipo ; e che infine la prima prova della *Prop.* XV nell'*Ethica* rappresenta un terzo tipo. Come i tre tipi siano emersi dal blocco informe e scabro della discussione cartesiana, più tosto irregolare, dell'argomentazione ontologica, potrà meglio risultare dallo sforzo di comprendere come i tratti salienti del procedimento cartesiano si sono delineati nello spirito di Spinoza.

Il punto di partenza della argomentazione cartesiana è la presenza dell'idea di Dio nel nostro spirito. Questa idea di Dio, egli assevera, non avrebbe potuto raggiungere il nostro spirito attraverso i sensi, nè è un'idea fittizia, dipendente unicamente dalla nostra capacità ideativa. Attingiamo più tosto questa idea, per dir così, dal « fondo dell'anima nostra » (1). È la prima e la prominente fra tutte le idee chiare, distinte e vere, nate con noi.

(1) *Medit.* V, *Oeuvres*, VII, p. 67. l. 22 s. cf. *Medit.* III, *Oeuvre*, VII, p. 51, 1, 18 ss.

Ma chi ci assicura che non si tratti di un'idea fittizia ? Descartes risponde che siamo garantiti dal fatto che l'idea è unica e dissimile da ogni altra, « perchè in realtà io avverto per molteplici vie che questa idea non è qualcosa di fittizio, in funzione unicamente del mio pensiero, ma che è l'immagine di una natura vera ed immutabile.... perchè nulla io posso concepire altro che Dio stesso come l'essenza cui l'esistenza (necessariamente) appartiene » (1).

Che l'esistenza appartenga all'essenza di Dio ci è noto, secondo Descartes, in due modi. Nella *Medit.* V (*Principia Philosophiae* I 14) e nella enunciazione geometrica degli argomenti dimostrativi della esistenza di Dio alla fine delle *Secundae Responsiones,* Prop. 1, egli dice che ciò è implicito nella nostra idia immediata di Dio come essere « supremamente perfetto » (2) poichè, essendo l'esistenza una perfezione, deve esservi inclusa come qualcosa di pertinente all'essenza stessa di Dio. Nelle *Primae Responsiones* d'altro canto egli assevera che la pertinenza della esistenza all'essenza stessa di Dio è pure postulata dalla nostra idea di Dio come essere autodeterminante, o, com'egli si esprime, in un essere il quale possiede necessariamente l'esistenza (3), perchè l'esistenza necessaria e l'esistenza *per se* (4), vale a dire, secondo Cartesio, autocausata o senza causa, si equivalgono (5). È quindi naturale per Cartesio lasciare fuori a volte questo membro intermedio della perfezione e dell'autocausazione, mercè cui noi sappiamo che l'essenza di Dio implica l'esistenza, e parlare della nostra immediata nozione di Dio come di un essere l'essenza del quale postula l'esistenza.

Su questo presupposto della appartenenza dell'esistenza alla stessa essenza di Dio, Cartesio edifica la sua prova ontologica. La troviamo in due forme.

Nella prima, la maggiore asserisce che « quanto chiara-

---

(1) *Medit,* V, *Oeurres,* VII p. 68, 1, 10 ss.

(2) *Medit.* V, *Oeuvres,* VII, d. 7, 1, 9.

(3) *Primae Resp., Oeuvres,* VII, p. 117, 1. 5 ss.

(4) V. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibnitz,* IV. 400 : « car l'Estre necessaire et l'Este par son essence ne sont qu'une même chose ».

(5) *Primae Resp., Oeuvres,* VII, p. 109 ss.

mente e distintamente riconosciamo come appartenente a questo soggetto (dell'idea innata), gli appartiene realmente » (1) o, come la enuncia nelle *Primae Responsiones* : « quel che noi chiaramente e distintamente intendiamo appartenere alla vera e immutabile natura di checchessia, sua essenza e forma, può esserne affermato » (2). La minore asserisce che noi conosciamo chiaramente e distintamente che l'esistere spetta alla natura di Dio. Donde la conclusione che noi possiamo affermare di Dio, che esiste. Questa è anche la forma adoperata nella enunciazione geometrica degli argomenti volti a dimostrare l'esistenza di Dio alla fine delle *Secundae Responsiones*, Prop. I. Questa forma dell'argomento è anche riprodotta da Spinoza nella Prop. V dei *Principia Philosophiae Cartesianae I*, e nella prima parte della prova *a priori* del *Tract. Brev.*, I, 1, con particolare riconoscibilità della fraseologia delle *Primae Responsiones* nella seconda.

Nella seconda, Descartes stabilisce una comparazione tra l'idea di Dio e quella di un triangolo. Entrambi posseggono « una determinata natura, forma o essenza, immutabile ed eterna » (3). Questa determinata natura, forma o essenza, nel caso del triangolo è implicata dalla sua definizione. Ma quando si tratta di Dio essa è implicata nella idea che ne abbiamo, come somma perfezione e auto-causabilità. Sicchè dalla definizione del triangolo parecchie proprietà conseguono, vale a dire : « che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, che il lato più grande è sotteso dall'angolo più grande, e simili » (4). Allo stesso modo dalla nostra nozione di Dio come essere sommamente perfetto o causa di sè stesso segue « che un' (attuale) ed eterna esistenza appartiene alla sua natura » (5). Il nerbo dell'argomentazione o la sua forza (*vis argumenti*) (6), secondo la frase di Spinoza, è la conclusione che « l'esistenza non può essere avulsa dalla essenza di Dio più di

(1) *Medit.* V, *Oeuvres*, II, p. 65, 1, 17 ss.

(2) *Primae Resp.*, *Oeuvres*, VII, p. 118, 1-11 ss.

(3) *Medit.*, V, *Oeuvres*, VII p. 64, 1, 15 ss.

(4) *Medit.* V, *Oeuvres*, VII, p. 64, 1, 18 ss. L'uso del triangolo che ha i suoi tre angoli uguali a due retti come esemplificazione dell'idea di necessità risale ad Aristotele, *Phys.* II, 9, 200 a. 17 ss.

(5) *Medit*, V, *Oeuvres*, VII p. 65, 1. 24.

(6) *Ep.* 12 (*Opera*, IV, p. 62, 1. 5).

quanto non possa essere dalla essenza di un triangolo (rettilineo) che i suoi tre angoli equivalgono a due retti » (1). Tale forma dell'argomento è ribadita brevemente da Spinoza nella *Ep.* XXI: « se la natura di Dio ci è nota, l'asserzione che Dio esiste sgorga dalla nostra natura con altrettanta necessità, che l'equivalenza dei tre angoli di un triangolo a due retti dalla natura del triangolo » (2). Nella seconda parte della prova *a priori* del *Tract. Brev.*, I. 1 è riprodotta in modo più tosto incompleto : « l'essenza delle cose è *ab aeterno*, e rimane immutabile in eterno. L'esistenza è dell'essenza di Dio. Quindi, etc. » La conclusione, alla luce delle nostre citazioni da Descartes, dovrebbe suonare così : quindi l'essenza e l'esistenza di Dio sono insieme dall'eternità e in eterno rimarranno immutate, vale a dire, l'esistenza non potrà mai essere separata dall'essenza di Dio.

Nell'*Ethica* Spinoza adopera la prima forma della prova ontologica cartesiana leggermente modificata. Ridotta a forma sillogistica, afferma nella maggiore che l'essenza di Dio implica l'esistenza. Ma la conclusione che Dio esiste è ricavata dalla provata assurdità del contrario. Siamo vicini al procedimento di sant'Anselmo. In una lettera a Schuller, Spinoza confessa la sua preferenza per tal tipo di prova, la *reductio ad absurdum* cioè, quando la proposizione è negativa (3). Si noti pure che in questa prova Spinoza osserva che l'esistenza deve appartenere alla essenza di Dio non già basandosi sull'idea di perfezione, come fa Descartes nella *Meditat.* V, bensì su quella di autocausalità. Chè Spinoza si riferisce qui alla *Prop.* VII, la dimostrazione della quale è basata sulla premessa che la sostanza, o, com'egli ora la chiama, Dio, non può essere prodotta da una causa esterna e quindi deve essere causa di sè stessa. Ma noi abbiamo già visto che Descartes stesso, nelle *Primae Responsiones*, fa dell'autocausalità il fondamento dell'identificazione fra essenza ed esistenza in Dio. Non è quindi affatto giustificata la ripetuta asserzione che Descartes poggi la sua prova ontologica sull'idea di Dio essere perfettis-

(1) *Medit* V, *Oeuvres*, VII, p. 66, l. 8, ss.
(2) *Ep.* 21 (*Opera*, IV, 130, 11, 4-7).
(3) *Ep.* 64 (cf. 63 di Schuller).

simo e Spinoza invece la sua sulla nozione di Dio essere autocausato (1). Le due nozioni sono da Descartes stesso identificate.

Seconda prova. — Cartesio stesso solleva una difficoltà, giudicata non indifferente, contro la propria prova ontologica, basata sulla inseparabilità della esistenza dalla essenza di Dio. « Siamo così istintivamente accostumati a distinguere l'esistenza dall'essenza a proposito delle altre realtà » — egli dice — « che non ci acconciamo con sufficiente prontezza ad avvertire come l'esistenza spetta all'essenza di Dio in un grado ben superiore a quello delle altre realtà » (2). Per rimuovere questa difficoltà, Cartesio introduce una distinzione, o meglio evoca una vecchia distinzione tra esistenza possibile ed esistenza necessaria, affermando « che l'esistenza possibile è implicata nel concetto o nell'idea di checchesia chiaramente e distintamente conosciuto, mentre l'esistenza necessaria è implicata solamente nell'idea di Dio » (3). Si può qui osservare che per esistenza necessaria, come già abbiamo detto, s'intende esistenza *per se*, cui, secondo lo stesso Cartesio, corrisponde così un aspetto negativo, l'assenza di causa, come uno positivo, l'auto-causabilità (4). Introdotta la distinzione, Cartesio sostituisce la frase « esistenza necessaria » al semplice vocabolo « esistenza » nella sua prova ontologica, pervenendo alla conclusione che Dio esiste, non più dalla premessa che l'esistenza è implicita nell'essenza di Dio, da quella più tosto che implicita vi è l'esistenza necessaria. Si sarà già osservato che nella elaborazione di Cartesio nei suoi *Principia Philosophiae Cartesianae* I Prop. V, Spinoza ha preso atto di questa surrogazione, asseverando che « la nozione di Dio implica l'esistenza necessaria », precisamente, l'esistenza necessaria, non la semplice esistenza. Nel *Tract. Brev.* I, 1 però e nella prima prova dell'*Ethica* I. Prop. XV, il termine *esistenza*, senza l'aggettivo *necessaria*, ricompare.

---

(1) Si può dire che Leibnitz patrocinò la sostituzione di « existentia per se » a « perfectio » come critica a Descartes, mentre Spinoza l'intese come interpretazione di Descartes. Cf. A. Hannequin, *La preuve ontologique cartesienne défendue contre Leibnitz*, nella « Revue de Métaphisique et de Morale » IV. (1896), pp. 435 e s.

(2) *Primae Resp.*, *Oeuvres*, VII, p. 116, l, 9 s.

(3) *Ib.*, 20 ss.

(4) V. n. 5 a p. 210.

Invece nella seconda prova dell'*Ethica* Spinoza riprende la nuova frase « esistenza necessaria » e vi costruisce su una nuova prova. E perchè ? Perchè non ne fece tesoro nella prima prova, come Cartesio, e come egli stesso nella rifusione dei procedimenti cartesiani nei *Principia* ? Si potrebbe forse rispondere che l'inciso « esistenza necessaria » suscitò nell'animo di Spinoza il ricordo delle discussioni medievali sull'esistenza necessaria e sulla possibile, del vecchio argomento cosmologico ricavato da questa distinzione, e ciò lo autorizzò alla delineaziane di una nuova, autonoma prova. Il secondo argomento spinoziano infatti tradisce una natura composita. È, nella forma, ontologico e cartesiano, ma la sostanza ne è impinguata con elementi di derivazione medievale. Vogliamo disarticolarlo, riducendolo ai suoi più semplici elementi ?

La filosofia giudaica medievale, pressata da Aristotele, conosce una causa interna, aderente alla natura stessa della cosa, ed una causa esterna, fuori della cosa. Nel primo caso l'effetto sgorga fatalmente, a meno che un impedimento esterno non faccia ostacolo. Tale impedimento è anch'esso, a suo modo, una causa. Donde una nuova distinzione tra una causa producente l'esistenza ed una negante l'esistenza. Distinzioni di tal genere sono familiari anche alla filosofia scolastica (1). Maimonide le inquadra in questa enunciazione : « Tutto che passa dalla potenza all'atto suppone qualcosa di diverso da sè che opera come causa della propria transizione e questa causa è necessariamente al di fuori, perchè se inerisce alla cosa e nulla lo avesse vietato, la cosa non sarebbe mai stata in condizione di potenzialità ; ma sempre in quella di attualità » (2). Nei commenti a questo passo, diversi termini tecnici sono adoperati per esprimere la differenza fra cause effettive e cause ostacolanti od impedienti (3).

---

(1) Sulla distinzione fra causa *extrinseca* e causa *intrinseca* v. *Metaphys.* XII-4 1070 b, 22-23 : *Summa Theol.* I IIae, q, 1, art. 3, ob. 1. V. anche *Principia Phil. Cartesianae* I, ax. XI. Sulla causa ostacolante, v. *Summa Theol.* I, q, CXV, art. 6, ob. 3: « si effectus coelestis corporis non ex necessitate proveniat, hoc est propter aliquam causam impedientem ».

(2) *Moreh Nebukim*, II, Prop. 18.

(3) V. il commento di Shem-tob su *Moreh Nebukim, ad loc.*

Inoltre la filosofia giudaica medievale, mirando a dimostrare l'eternità di Dio, argomenta che l'esistenza di Dio potrebbe essere negata o annullata solo da una causa, la quale non potrebbe essere che o uguale a Dio o diversa da Lui, due alternative ugualmente impossibili. Donde la conclusione che l'esistenza di Dio non può essere mai negata. « Dio è eterno e mai cesserà di esistere. Perchè un Essere che non ha principio, non può finire. Chè, come il passaggio dalla non esistenza all'esistenza deve avere una causa, così anche la scomparsa di una cosa dall'esistenza postula una causa. Nulla ne esce di per sè, ma a causa del proprio contrario. Ma Dio nulla ha di contrario, nè, da questo punto di vista, di uguale a Sè. Chi Gli fosse pari, Gli sarebbe identico : e la dualità scomparirebbe. Similmente supporre qualcosa di contrapposto a Dio come causa della cessazione della sua esistenza è altrettanto impossibile, perchè questo qualcosa avrebbe dovuto avere un principio, essendosi dimostrato che sola l'esistenza di Dio è senza principio : e non avrebbe potuto essere stata creata, perchè ogni cosa creata deve essere un effetto prodotto dal Dio eterno. E un effetto può mai determinare la scomparsa della propria causa ? » (1).

Ecco come la filosofia giudaica medievale, sotto l'azione di una tesi avicenniana, della cui origine si discute a parte (2), conosce la distinzione tra « esistenza necessaria *per se* ed esistenza possibile *per se* ». La prima è quella che Spinoza chiamerebbe *causa sui*, realtà la cui esistenza non dipende da alcuna causa (3). « Quel che è necessariamente esistente a ragione della sua essenza non può avere una qualunque causa per la propria esistenza » (4). Esistenza possibile *per se* invece è quella che deve la propria esistenza a qualche causa. « Quel che ha una causa della propria esistenza è essenzialmente solamente capace di esistenza, poichè esisterà solo se la sua causa esiste » (5). Oltre di che il possibile *per se* diverrà impossibile nell'assenza della

(1) Judah ha Levi, *Cuzari*, v. 18, 5.

(2) Cf. *Crescas' Critique of Aristotle*, pp. 109-112, 680 ss.

(3) V. il mio saggio, *Spinoza on the Simplicity of Substance*, p. 154.

(4) *Moreh Nebukim*, Intr. Prop. 20.

(5) *Ib.*, Prop. 19.

causa da cui la sua esistenza dipende, perchè « se le cause mai sono esistite, o hanno cessato di esistere o se il loro rapporto causale al cospetto della cosa debba cambiare, allora la cosa stessa non esisterà più » (1). E ancora : qualora la causa esista necessariamente, in tal caso la cosa in questione, sebbene per natura solamente possibile, è necessaria in rapporto alla causa. Se ne può dedurre che in ogni possibile sussiste la distinzione del possibile per se e necessario in rapporto alla causa. Per cui una quadruplice ripartizione dell'essere : demarcazione principale, essere senza causa e necessario per se, ed essere abbisognante di causa per esistere : questo secondo suddiviso in tre, possibile per sè, necessario in vista della causa, impossibile in assenza di ogni causa. (2).

Questa quadruplice ripartizione dell'essere è riprodotta da Spinoza nei *Cogitata Metaphysica* I. 3, quando ripartisce tutti gli esseri in necessari, impossibili, possibili e contingenti. L'esistenza necessaria, per Spinoza come per la filosofia medievale, è attuata in Dio. Come esempio di impossibile Spinoza cita la « chimera » (3) che, come la frase « un circolo quadrato », non esiste nè nell'intelletto nè nella fantasia ed è chiamata giustamente un essere puramente verbale. Il vocabolo *possibile* è adoperato da Spinoza nel valore generico di essere portato in essere o fatto necessario da una causa e il vocabolo *contingente* è da lui usato per indicare quell'aspetto del possibile che i medievali definivano possibile in essenza. «Una cosa è detta possibile quando ne conosciamo la causa efficiente, ma non sappiamo se essa è determinata. Quindi noi possiamo considerare possibile quel che non è nè necessario (per sè) nè impossibile (per sè). Se noi ora riguardiamo unicamente l'essenza di una cosa e non la sua causa, noi la chiamiamo contingente, quando consideriamo qualcosa che è tra questi due estremi : Dio e la chimera ». Che i due termini *possibile* e *contingente* fossero applicati da Spinoza ai due

(1) *Ib.*

(2) V. il commento di Shem-tob zu *Moreh Nebukim*, II. Intr. Prop. 19.

(3) Così anche in Descartes. L'esempio aristotelico di nn essere non esistente è un capro-cervo (τραγέλαφος) e la sfinge. Cf. *De Interpretatione*, I. 16*a*, 16-17; *Phys.* IV, 1, 208, 30.

aspetti del possibile distinti dai medievali, può desumersi dal testo citato e dai luoghi paralleli in altri scritti spinoziani (1).

Egli del resto dichiara: « se qualcuno desidera chiamare contingente quel che io chiamo possibile e possibile quel che io chiamo contingente, non sarò io a dargli sulla voce. Chè non amo far questione di parole. Basterà che si ammetta che queste sorgono non a causa di qualcosa di reale, ma solamente a causa di una deficienza della nostra percezione (*defectus nostrae perceptionis*) ». Il che è ripetizione di quanto è stato già detto nel medesimo capitolo : « per alcuni, questi due termini sono considerati come difetti di cose, sebbene in realtà non rappresentano altro che una deficienza nel nostro intelletto (defectus nostri intellectus) ». L'allusione va indubbiamente alla controversia tra avicenna e Averroes se la possibilità sia un semplice aspetto concettuale o una proprietà reale dell'essere (2). Si noti anche che la nobile dichiarazione dei *Cogitata Metaphysica* I, 3 : « non amo far questione di parole », cui fa eco Blyenbergh in una delle sue lettere a Spinoza : « mi avete insegnato a non far questione di parole » (3), è anch'essa una reminiscenza di scritti filosofici giudaici del medio evo (4).

Venendo ora alla seconda prova di Spinoza nell'*Ethica*, noi la troviamo carica di tutte le distinzioni e di tutti i procedimenti dialettici comuni alle fonti medievali. Spinoza si riporta alla distinzione tra causa interna e causa esterna quando parla di una ragione o causa che « deve o essere contenuta nella natura della cosa o giacere fuori di essa » (5). Distingue pure tra causa posi-

---

(1) *Principia Philosophiae Cartesianae*, I. Prop. 7, Lemma, 1, Nota 1; *De Intellectus Emendatione Tract.* (*Opera*, II, p. 19, 11.30 ss) ; *Ethica*, I. Prop. 33. Schol., 1 ; IV, Defin. 3 e 4.

(2) V. il commento di Shem-Tob a *Moreh Nebukim*, II Intr. Prop. 19.

(3) *Ep.* 64.

(4) Abraham Ibn Daud, *Emunah Ramah*, I. 6, p. 20 : « noi chiamiamo l'anima *nefesh*... Se questo vocabolo non vi piace, adoperatene uno qualsiasi altro vi aggradi, chè non siamo attaccati alle parole ». Similmente Algazali, *Tahafot al-Falasifat*, III (ed. M. Bouyges, p. 109, 1, 9) secondo la edita versione latina della versione ebraica di Averroes, *Tahabot-al-Tahafot* (*Happalat ha-Happalah, Destructio Destructionis*) dice: « Si autem non appellabitis hoc actionem, non est disputatio de nominibus ». Spinoza potè conoscere questa traduzione.

Espressioni simili occorrono anche in fonti greche e in altre fonti arabe Cf. S. Horovitz. *Die Psychologie bei den jüdischen Religions-Philosophen des Mittelalters*, p. 216, n. 13.

(5) « Haec vera ratio seu causa vel in natura rei contineri debet, vel extra ipsam ».

tiva e causa impediente, quando dice che se una realtà esiste, « deve esserci una ragione o causa della sua esistenza : e se non esiste, deve esserci una ragione o causa che ne vieta o nega l'esistenza » (1). Di più segue la linea principale dell'argomento medievale della eternità di Dio quando arguisce che se può addursi una ragione o causa « che impedisce o nega la esistenza di Dio.... o deve trovarsi nella natura stessa di Dio o deve essere fuori di Lui, vale a dire in un'altra sostanza di diversa natura.. Ma una sostanza in possesso di un'altra natura nulla avrebbe in comune con Dio e quindi non potrebbe dargli, nè potrebbe negarne l'esistenza » (2). Infine riproduce la ripartizione medievale e propria dell'essere in necessario, possibile e impossibile, quando assevera: « la ragione per cui un circolo quadrato non esiste.... e la ragione, d'altro canto, per cui una sostanza esiste sgorgano unicamente dalla rispettiva natura » (3) e quando più in là dice che non è dalla propria natura « ma dall'ordine generico della natura corporea » cioè dalla sua causa che segue « o che un triangolo necessariamente esiste o è per esso impossibile di esistere » (4).

C'è di più. Una delle prove medievali della esistenza di Dio poggia sulla distinzione tra esistenza necessaria ed esistenza possibile, che Spinoza adoperò come schema della sua seconda prova. Si tratta di una delle varie forme dell'argomento cosmologico. Spinoza ne ha fatto una prova ontologica.

Onde ricostruirne l'intelaiatura, occorre delineare lo sviluppo dell'argomento cosmologico (5). Il quale applica il principio di

---

(1) « Ratio seu causa dari debet, cur existit ; si autem non existit, ratio etiam, seu causa dari debet, quae impedit, quo minus existat, sive quae ejus existentiam tollat ».

(2) « Si..... ratio..... causa dari.... quae impedit quo minus Deus existat, vel quae ejus existentiam tollat..... ea vel in ipsa Dei natura vel extra ipsam dari deberet, hoc est in alia substantia alterius naturae..... At substantia, quae alterius esset naturae, nihil cum Deo commune habere, adeoque, neque ejus existentiam ponere neque tollere posset ».

(3) « Ex. gr. rationem, cur circulus quadratus non existat..... Cur autem contra substantia existat, ex sola etiam ejus natura sequitur. »

(4) « At ratio, cur circulus vel triangulus existit, vel cur non existit, ex eorum natura non sequitur, sed ex ordine universae naturae corporeae ; ex eo enim sequi debet, vel jam triangulum necessario existere, vel impossibile esset ut jam existat ».

(5) Cf. « Notes on Proofs of the Existence of God in Mediaeval Jewish Philosophy » p. 584 e ss.

causalità, procedendo dall'effetto alla causa e asserendo che ogni forma di emergenza verso l'essere o di cambiamento, postula una causa. Il solo principio di causalità però non fu ritenuto sufficiente quale prova della esistenza di Dio. Doveva essere fiancheggiato da qualche altro principio. Per Platone (1) il principio complementare fu la creazione del mondo. L'argomento cosmologico adoperato da lui può quindi essere ridotto a questo sillogismo :

Quel che viene all'esistenza deve avere una causa.

Il mondo venne all'esistenza.

Dunque il mondo ha una causa.

Questa forma dell'argomento cosmologico fu usata anche dai Mutakallimun (controversisti) musulmani e dai loro seguaci ebrei, tra i quali è nota come l'argomento dalla creazione, sebbene la sua identità con la prova platonica ricavata dalla causa efficiente non fosse sempre ammessa (2). La negazione aristotelica dell'universale creazione impresse alla prova cosmologica una nuova forma. Si ritenne ancora il principio di causalità, ma il postulato creativo fu surrogato dall'assioma della impossibilità di un infinito regresso. Occorrono in Aristotele due versioni di questo tipo della prova cosmologica, una stilizzata in termini di moto, l'altra di potenza e di atto. Presupposto il mondo come un processo di movimento o di attuazione della potenzialità, e presupposto in pari tempo che entrambi i processi esigano una causa e che non vi può essere, in nessun caso, una serie infinita di cause, le due forme dell'argomento suonano così :

A. Ogni serie di mobili e di motori deve arrestarsi ad un motore immobile.

Il mondo è una serie di mobili e di motori.

Il mondo deve pertanto arrestarsi ad un motore immobile.

B. Ogni serie di passaggi dalla potenza all'atto deve avere una causa, atto puro.

Ma il mondo è una serie di passaggi dalla potenza all'atto.

Dunque il mondo deve avere una causa che è atto puro.

---

(1) *Timeo*, 28.

(2) V. le mie « Notes on the Proofs ecc » p. 584, ss. 44.

Aristotele dà la prima versione nell'ottavo libro dei *Fisici*, la seconda nei *Metafisici* (1).

A queste due versioni aristoteliche della prova cosmologica Avicenna, e prima di lui Alfarabi, aggiunsero una terza versione, stilizzata in termini di possibilità e di necessità. Perchè la considerarono più generale e più universalmente applicabile. Non è, in fondo, una versione sostanzialmente diversa, perchè moto, potenza, possibilità, son tutte espressioni del medesimo principio di causalità. Si tratta, in qualche senso, di termini scambiabili. Il vocabolo greco δύναμις vale così potenza come possibilità, e Aristotele definisce il moto come l'atto dell'essere potenziale in quanto tale (2) come pure l'atto del mobile in quanto tale (3). Maimonide, il quale di fianco alle due versioni aristoteliche dell'argomento usa la versione di Avicenna, l'introduce con questa postilla : « è ricavata dalle parole di Aristotele, sebbene questi la dia in una forma differente » (4). Da Maimonide fu presa da san Tommaso, il quale la pone terza tra le sue cinque prove dell'esistenza di Dio (5). Da lui passò nella filosofia moderna, sì che Kant usa la versione avicenniana, come il suo prototipo argomento cosmologico. Ci accingiamo a dimostrare che questa versione è anche la base della seconda prova spinoziana.

La versione di Avicenna, quale è riprodotta da Maimonide — perchè Spinoza deve averla conosciuta da lui — si divide in due parti. Nella prima mira ad assodare il fatto che nell'universo, tra tutte le realtà attualmente esistenti, una ve n'ha da essere in possesso di una esistenza eterna, perchè è ugualmente impossibile o che tutte le realtà siano eterne o tutte transeunti. Nella seconda, manovrando la destinzione tra necessaria e possibile esistenza (e quindi anche impossibile), mira a dimostrare che l'Essere eterno deve avere un'esistenza necessaria, vale a dire, deve essere indipendente da qualsiasi causa, o, come di-

(1) *Metaphys.*, IX. 8, 1049 b., 24 s, e XIII, 7, 10726, 3 s.
(2) *Phys.*, III, 1, 201 a, 10-11.
(3) *Ib.*, III, 2, 202 a, 7-8.
(4) *Mereh Nebukim*, II, 1.
(5) *Summa Theol.*, I, q. 2, art. 4 : e *Contra Gent.* I, 13.

rebbe Spinoza, deve essere *causa sui*. E questo è dimostrato, come nelle versioni aristoteliche, mercè l'impossibilità di un regresso all'infinito. In forma sillogistica la versione avicenniana della prova suona così :

Ogni serie di passaggi dalla esistenza possibile all'esistenza necessaria deve avere una causa necessariamente esistente.

Ma il mondo rappresenta una serie di passaggi dall'esistenza possibile all'esistenza necessaria.

Dunque il mondo deve avere una causa necessariamente esistente.

Crescas modificò la prova avicenniana (1). Egli nega la impossibilità di una serie infinita di causa e di effetti ed elimina quindi una delle premesse delle argomentazioni aristoteliche in favore della esistenza a Dio, in tutte le loro forme. Ma mantiene ancora il principio di causalità, asseverando che ogni possibile, cioè ogni cosa la quale per sua natura può esistere o non esistere, deve avere una causa che dia la preferenza all'esistenza sulla non esistenza. Tale causa deve essere non-causata, vale a dire deve avere un'esistenza necessaria. Una volta data questa causa, arguisce Crescas, si può dare un numero infinito di effetti disposti in una serie causale, perchè l'infinità non è impossibile (2). Non ci riguarda qui sapere come Crescas concepisse simile possibilità. Basterà il dire che sul semplice principio di causazione, vale a dire sul principio che qualsiasi serie di cause e di effetti, finita o infinita, deve avere una prima causa non causata, Crescas edifica una nuova prova cosmologica dell'esistenza di Dio. La cui caratteristica è, appunto, l'esclusione del principio che sia impossibile una infinita serie di cause e di effetti. Il che non esclude l'applicazione del principio di causalità, stilizzato, come nella prova di Avicenna, in termini di possibilità e di necessità. Considerata da vicino, la prova di Crescas non è che una restaurazione della prova platonica desunta dalla causa efficiente o della prova desunta dalla creazione, usata dai teologi musulmani ed ebrei, con questa sola differenza che mentre la vecchia prova

(1) *Or Adonai*, I, 3,2.
(2) *Ib.*, I, 2, 3.

muove dal concetto di un universo creato nel tempo, la prova di Crescas invece muove dal concetto di un universo funzionalmente solo possibile. Ridotto a sillogismo, l'argomento di Crescas suona così :

Ogni serie di esseri possibili deve avere una causa che è ente necessario.

Ma il mondo è una serie di enti possibili.

Dunque il mondo deve avere una causa che è ente necessario.

Spinoza cita, o, meglio, paragrafa questa prova di Crescas in una lettera a Meyer (*Ep. XII*) alla fine di una lunga confutazione dei vecchi argomenti contro la serie infinita : « ma qui vorrei si prendesse nota del fatto che i più recenti peripatetici, a quanto credo, fraintendono l'argomento con cui gli antichi si sforzarono di provare l'esistenza di Dio. Perchè, come trovo nelle opere di un ebreo, tal Rab Chasdai, suona così. Se si dà un regresso all'infinito di cause, allora tutte le cose esistenti saran cose che sono state causate. Ma a nulla che sia stato causato può spettare che esista necessariamente, in virtù della sua natura. Quindi nulla v'è in natura alla cui essenza spetti di esistere necessariamente. Ma questo è assurdo : dunque anche quello (1). Il nerbo dell'argomento pertanto non sta nell'idea che è impossibile per l'infinito attualmente l'esistere, o che il regresso delle cause all'infinito è impossibile, ma solamente nella impossibilità di supporre che enti i quali non esistono necessariamente in virtù della loro natura, non siano determinati all'esistenza da qualcosa che esiste necessariamente in virtù della propria natura e che è causa, non un effetto ».

Si capisce che Spinoza avverte bene il significato e la portata della prova di Crescas. Sembra solo prendere abbaglio sul suo sfondo storico, quando la descrive come una risurrezione del-

(1) Il passo originale (*Or Adonai*, I. 3, 2) suona così : « sia che le cause e gli effetti siano finiti o infiniti, non si sfugge alla conclusione che vi deve essere qualcosa che è causa di tutto globalmente preso, perchè se non vi fossero che effetti, questi effetti non avrebbero *per se* che un'esistenza possibile e quindi postulerebbero qualcosa che desse la prevalenza alla loro esistenza sulla loro non esistenza. Ma quel che darebbe simile prevalenza alla loro esistenza sarebbe la causa di questi effetti, ed è quel che noi chiamiamo Dio, che sia benedetto! »

l'argomento originale degli « antichi » (presumibilmente Aristotele e i suoi seguaci), corrotto dall'intelligenza dei « più recenti peripatetici » (presumibilmente gli Scolastici). Proprio al contrario, l'argomento di Crescas è in denso contrasto con l'argomento di quegli « antichi », pur potendosi considerare come una risurrezione di un argomento anche più antico, quello di Platone.

Vogliamo ora mostrare come questo argomento cosmologico di Avicenna, stilizzato in termini di possibilità e di necessità, modificato da Crescas mercè l'eliminazione del principio dell'assurdità di serie all'infinito di cause e di effetti, fu assunto da Spinoza e rifuso in argomento ontologico.

Come Avicenna comincia la sua argomentazione con una classifica dell'essere, così Spinoza dà inizio alla sua argomentazione con una classifica delle nostre idee dell'essere. Gli enti reali, dice Avicenna, si ripartiscono, principalmente, in due categorie. V'è un essere, ed uno solo, l'esistenza del quale è necessaria in virtù della sua stessa natura. Tutti gli altri debbono la loro esistenza a qualche causa esterna : per sè, essi non sono che possibili. Ma se la causa della loro esistenza è presente, son chiamati necessari in rapporto alla causa e se questa causa è rimossa, divengono conseguentemente impossibili. Analogamente Spinoza classifica le nostre idee dell'essere in rapporto alla loro realtà od esistenza : quella che è necessaria in forza della sua natura e quelle che per natura sono solamente possibili, e divengono necessarie a causa di qualche realtà causale efficiente da cui sgorgano necessariamente o divengono impossibili se la causa è assente. A questa categoria appartengono le nostre idee di tutti gli esseri che esigono una causa. Una sola nuova classe è qui introdotta da Spinoza : quella che è impossibile per natura, e che è in contrasto quindi così con la necessaria per natura come con la possibile per natura. Ma anche questa classe non fu ignota ai filosofi ebrei del medioevo, sebbene la fonte immediata di Spinoza possa essere stata Descartes (1). Come esemplificazione

(1) Tutto la cui natura implichi intrinseca contraddizione è detto impossibile per natura e secondo i filosofi ebrei non può essere fatto possibile nè pure da Dio nell'andamento naturale dell'universo. Cf. Maimonide, *Moreh Nebukim*, I, 75, Primo e quinto argomento e Descartes, *Medit.* VI : *Oeuvres*, VII, p. 71, II, 18-20.

di un'idea, l'esistenza della quale è necessaria per natura, Spinoza cita la sostanza o Dio. Un circolo quadrato è il suo esempio di un'idea, l'esistenza della quale è impossibile per natura : (1) è un « puro essere verbale » com'egli dice altrove. L'esistenza di un circolo o di un triangolo è assunta da lui come un'esemplificazione tipica di un'idea che per sè ha solamente un'esistenza possibile, la quale diviene necessaria o impossibile secondo che la causa è presente o assente.

Fin qui Spinoza ha seguito strettamente Avicenna. Ma quando sul fondamento di questa classificazione delle nostre idee dell'essere si accinge a edificare una prova dell'esistenza a Dio, lascia da parte Avicenna. Comincia, con Crescas, eliminando l'impossibilità di una serie indefinita di cause. E allora lascia anche Crescas. Crescas infatti ragiona ancora cosmologicamente e *a posteriori*, dall'effetto alla causa, dall'esistenza di cose possibili a quella di una cosa necessaria. Ma Spinoza muove da un'idea, immediatamente percepita, di un essere l'esistenza del quale è necessaria per natura. La chiarezza distinta di tale idea è di per se la prova della sua realtà. E Spinoza tenta di risolvere questa verità immediatamente percepita in un sillogismo analitico, in che è il compito precipuo della prova ontologica. Il passaggio dalla maggiore alla conclusione è operato, come nella sua prima prova e nell'argomento anselmiano, mostrando l'assurdità del contrario. Così l'argomento cosmologico di Avicenna, modificato da Crescas, è trasformato da Spinoza in una prova ontologica, sullo schema cartesiano. Ridotto a forma sillogistica, la seconda prova di Spinoza suona così :

Se noi abbiamo una chiara e distinta idea di Dio come di un essere l'esistenza del quale è necessaria per natura, Dio esiste.

Ma noi possediamo una tale idea di Dio.

Dunque Dio esiste.

---

(1) Spinoza non dà qui l'esempio della chimera. Se non fosse la sua nota nei *Cogitata metaphysica*, I, 1 : « per chimera si intende un essere che implica per natura una contraddizione » si sarebbe tentati di dire che la sua impossibilità è dovuta unicamente alla mancanza di causa propria, non ad una naturale intima contraddizione.

Terza e quarta prova. — Può sembrare un epilogo banale passare da questa assoluta e complicata seconda prova di Spinoza alle sue prove terza e quarta, basate su un'unica fonte : la seconda prova cartesiana della *Meditazione III*. Ma v'è in esse una fase interessante : il tentativo cioè spinoziano di trasformare la prova cartesiana da argomento cosmologico, qual'è riprodotto nella terza prova, in argomento ontologico, qual'è dato nella quarta. Abbiamo già visto come Spinoza ha fatto il medesimo con un altro argomento cosmologico nella sua seconda prova. Genericamente parlando si può dire che checchè si cerchi di provare dialetticamente, *a posteriori*, di Dio, si può anche provare ontologicamente, *a priori*, di Lui, sol che si affermi pregiudizialmente che quanto si vuol provare costituisce la nostra immediata ed evidentemente vera idea di Dio. Ora, nella sua seconda prova della *Med. III*, Descartes assume gli attributi della creazione, della conservazione, della potenza, come nella prova ontologica assume quelli della perfezione e dell'autocausalità, e ne deduce che la creazione, la conservazione, la potenza, debbono implicare l'esistenza, nè più nè meno che la perfezione e l'autocausalità. Ma v'è una differenza, che Descartes denuncia di primo acchito, tra creazione, conservazione o potenza da una parte, perfezione e autocausalità dall'altra. Queste due ultime sono immediatamente intuite come la nostra genuina idea di Dio e quindi consentono una prova ontologica : ma le prime non sono immediatamente percepite come la nostra sola idea di Dio, sono dialetticamente *a posteriori* ricavate dalla sua azione e quindi consentono una prova cosmologica. Ma qui Spinoza sembra insinuare che anche la potenza sia immediatamente percepita come la nostra idea di Dio, come la perfezione e l'autocausalità nella visione di Descartes, e come la grandezza nella visione di Anselmo. Perchè dunque non innalzare una prova ontologica sull'attributo della potenza ? Questa domanda segna il rapporto tra la quarta e la terza prova di Spinoza. Nella terza Spinoza riproduce la seconda prova cartesiana della *Meditaz. III* nella sua originaria forma cosmologica. Nella quarta la trasforma in prova ontologica. Il rapporto è chiaramente suggerito da Spinoza stesso nella premessa alla quarta prova: « in questa ultima dimostra-

zione io intendo provare l'esistenza di Dio *a posteriori*, onde la dimostrazione possa essere intesa con la massima facilità ; non perchè l'esistenza di Dio non segua *a priori* dai medesimi fondamenti ».

Ma veniamo alle prove stesse. Dirò subito quel che mi propongo di mostrare. Innanzi tutto che la seconda prova di Cartesio nella *Medit. III* non è che la tradizionale prova desunta dalla creazione, modificata. In secondo luogo intendo spiegare perchè Cartesio descrive questa prova o (a) come una prova ricavata dalla esistenza dell'uomo, o (b) come una prova ricavata dalla conservazione dell'uomo. In terzo luogo intendo spiegare come è accaduto che questa prova è ribadita da Spinoza come una prova ricavata dalla potenza.

La seconda prova nella *Meditaz. III* è designata da Descartes stesso come una prova attinta dalla coscienza dell'individuo della propria esistenza, per salire alla esistenza di Dio (1). Si tratta pertanto di un'argomentazione cosmologica, risalente dall'effetto alla causa, e, a parlare propriamente, non differisce che a parole dalla prova della creazione adoperata da Platone, dai teologi islamici, giudei e cristiani (2). Unica differenza questa: che la vecchia prova arguiva dalla esistenza del mondo, mentre Cartesio arguisce qui dalla propria esistenza o vita dell'uomo (3). Ma questo cambiamento nella terminologia dell'argomentazione o, meglio, questo sopraggiunto vocabolario si trova già nelle opere di scrittori antichi. Per esempio sant'Agostino, riproducendo l'argomento attinto dalla creazione, dice : « e pertanto, sia che noi consideriamo il composito organismo del mondo, sia che noi consideriamo ogni vita, tutto può esistere solo attraverso Colui che assolutamente È » (4). Non diversamente Maimonide, argomentando in favore dell'esistenza di non Essere eterno

---

(1) *Medit.* III, *Oeuvres*, VII, p. 48, l. 1s.

(2) Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, 3.

(3) K. Fischer definisce « antropologica » la seconda prova cartesiana, *Geschichte* ecc., I, 1, p. 308.

(4) *De Civitate Dei*, VIII, 6 : « ac per hoc sive universi mundi corpus... sive omnem vitam nisi ab illo non posse, qui simpliciter est ». Tale cambiamento di vocabolario dell'argomento è a volte descritto come uno spostamento dal tipo cosmologico allo psicologico. V. Baeumker, *Vitelo*, p. 320 ss.

nell'universo, dice : « di modo che nulla affatto potrebbe esistere (se tutte le cose fossero transeunti) ; ma poichè noi vediamo l'esistenza delle cose e troviamo che noi stessi esistiamo, ne dobbiamo concludere che deve esistere un Essere eterno, non soggetto a distruzione » (1).

Bastano queste citazioni a mostrare come il vocabolario adoperato da Cartesio nella sua seconda prova della *Meditat. III* è sorto su dalla vecchia prova ricavata dalla creazione. Si può mostrare inoltre che corre una somiglianza strutturale tra il vecchio argomento della creazione e l'argomento cartesiano ricavato dalla coscienza che l'uomo ha della propria esistenza. Abbiamo altrove mostrato (2) come l'argomento per la creazione del mondo prende le mosse dalla questione di sondaggio se il mondo sia venuto all'esistenza per virtù propria o sotto l'impulso di qualche causa esterna. Similmente la prova cartesiana ricavata dalla coscienza dell'uomo della propria esistenza, s'inizia col quesito : « da chi attingo io la mia esistenza ? Forse da me, o dai miei genitori, o da qualche altra fonte meno perfetta di Dio ? » (3). E conclude naturalmente che deve discendere da Dio.

Collegato con l'argomento attinto dalla creazione è l'argomento ricavato dal governo divino o conservazione del mondo (4). Il quale argomento, invece di procedere dal singolo e compiuto atto della creazione, procede dalla provvidenza divina, vale a dire, dalla tutela, dal governo, dalla conservazione, che Dio esercita sul mondo. « Conservazione » è un termine medievale designante la continuazione della esistenza, dopo che il mondo fu creato (5). Tale conservazione è considerata come un effetto

---

(1) *Moreh Nebukim*, II, 1, terzo argomento.

(2) « Spinoza on the Unity of Substance » p. 108.

(3) *Meditat.* III, *Oeuvres*, VII, p. 167, 1, 3 ss.

(4) Giov. Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, 3, seconda prova : « secunda ex earum conservatione et gubernatione. Porro ipsa quoque rerum creaturum compages, conservatio atque gubernatio, nos docent Deum esse, qui universum hoc coagmentarit, sustentet, et conservet eique provideat ». Nel Damasceno l'argomento dalla conservazione e dal governo del mondo è distinto dalla prova teologica come da quella tratta dalla creazione. Cf. il quinto argomento di san Tommaso.

(5) *Contra Gentiles*, III, 65 : « conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius ».

diretto della causalità divina, non diverso dall'atto stesso creativo (1). Simile argomento, tratto dal governo divino o conservazione del mondo costituisce un'altra forma del procedimento cosmologico e fu considerato come pur superiore all'argomento ricavato dalla creazione, perchè è valido anche se il mondo è supposto eterno, chè Dio può essere riconosciuto quale disciplinatore del mondo e causa della sua conservazione, senza che il mondo debba dirsi necessariamente venuto all'esistenza nel tempo (2). Ecco come troviamo Cartesio proporre una variazione nel tenore della prova desunta dall'esistenza dell'uomo e dalla creazione, trasformandola in una prova ricavata dalla conservazione, asserendo che, anche presupposto che l'uomo è sempre esistito e non ha un autore della sua esistenza, occorre sempre un autore per render conto della sua conservazione (3). Si può pertanto dire che l'argomento cartesiano tratto dall'esistenza dell'uomo corrisponde all'argomento tratto dalla creazione e il suo argomento tratto dalla conservazione dell'uomo corrisponde all'argomento tratto dal governo di Dio. Nei *Principia Philosophiae Cartesianae*, I, Prop. VII, Spinoza ripudia esplicitamente l'argomento tratto dall'esistenza e ritiene solamente quello tratto dalla conservazione. Qui nell'*Ethica* però, I. Prop. XV, prova terza e quarta, schematizzando la seconda prova di Descartes nella *Medit. III*, continua ad usare il termine « esistenza » che ha l'aria di un ritorno alla forma « esistenza » della prova cartesiana. Ma conviene ricordare che « esistenza » può ugualmente significare « venire all'esistenza » e « continuare ad esistere ». Nelle argomentazioni dell'*Ethica* può essere inteso nel secondo senso.

---

(1) V. Maimonide, *Moreh Nebukim*, I, 69 : « desidero qui mostrare che Dio è la causa di ogni accadimento nel mondo, come Egli è il creatore dell'universo quale attualmente è.... ». E di nuovo: « Dio però è Egli stesso la forma dell'universo, come abbiamo già visto, ed è Egli che è causa del suo continuare e permanere in esistere ». Cf. Spinoza, *Ethica*, I, prop. 24, corol. *Ep.* 18 (*Opera*,IV, p. 82, 11. 24 ss. e 4 ss.) ; *Ep.* 20 (p. 98, 11, 15 ss. e 33 ss) ; Descartes, *Medit*, III, *Oeuvres*, VII, p. 49, 1. 5 s.

(2) La compatibilità della fede nell'esistenza di Dio con la credenza nella eternità dell'universo è presunta da Maimonide. V. *Moreh Nebukim*, I. 76 : Sesto argomento : « ma egli sembra dimenticare che noi siamo con coloro che credono all'esistenza di Dio e in pari tempo ammettono l'eternità dell'universo ».

(3) *Meditat.* III, *Oeuvres*, VII, p. 49, I, 12 ss.

I filosofi medievali desumevano dall'atto della creazione che Dio possiede l'attributo della potenza, che è onnipotente (1). Sebbene sapienza e volontà entrino nell'atto della creazione, si dice che Dio crea mercè la sua « potenza » (2). Per questo Descartes parla della « potenza » di creare o di conservare e Spinoza anche più esplicitamente dice : « posse existere potentia est » (*Ethica*, I Prop. XV, Terza prova), come anche parla della « potentia conservandi » (*Princ. Phil. Cart.* I, Prop. VII, Lemma II). Si può, pertanto, definire il secondo argomento di Descartes, come in realtà Spinoza sembra fare, l'argomento dalla potenza e può essere considerato come una delle variazioni degli argomenti medievali, attinti dalla creazione e dal governo divino.

Sillogisticamente stilizzata, la seconda prova di Descartes nella *Medit. III*, rifusa da Spinoza nella sua terza prova, può essere data così :

Tutto che continua nella sua esistenza deve avere una causa.

Noi e il mondo continuiamo nella nostra esistenza.

C'è dunque una causa.

Questa stesura sillogistica è chiaramente enunciata nei *Principia* spinoziani. Nell'*Ethica* invece è leggermente oscurata data la predilezione di Spinoza per la prova indiretta che è il tipo argomentativo della *reductio ad absurdum*. Ma può agevolmente accordarsi con l'argomento adoperato nei *Principia*. Si tratta di un argomento cosmologico *a posteriori*, puro e semplice, solo verbalmente diverso dagli argomenti tratti dalla creazione e dalla provvidenza.

La prova, nella forma in cui è data nell'*Ethica*, può essere pienamente enucleata così :

Noi possediamo l'idea della esistenza nostra come di esseri finiti e possediamo anche l'idea della esistenza di Dio come di un essere infinito.

Per quanto concerne la verità di queste idee si danno tre possibilità.

---

(1) Saadia, *Emunot we-Deot*, II, 4 ; Iudah ha-Levi, *Cuzari*, V. 18, 7-9.

(2) *Ibid.* Cf. Tommaso d'Aquino, *Summa Theol.* I. q. IX art. 2, concl.: « omnes enim creaturae, antequam essent, non erant possibiles esse.... sed per solam potentiam divinam, inquantum Deus poterat eas in esse producere ».

O sono entrambi false, e allora « nulla esiste » (1).

O solamente l'idea della nostra esistenza è vera e quindi « nulla v'è che esista necessariamente, se non cose finite » (2).

« O l'essere assolutamente infinito anche necessariamente esiste » (3).

La prima alternativa deve essere ripudiata, perchè « noi esistiamo » (4).

La seconda deve essere ugualmente ripudiata, perchè « se nulla esiste necessariamente se non le cose finite, ne segue che le cose finite sono più potenti che l'essere assolutamente infinito e questo è evidentemente assurdo » (5). La forza di tale argomento deve essere veduta alla luce dell'argomento cartesiano contro la possibilità che noi siamo gli autori della nostra esistenza. Il quale originariamente osserva che se noi fossimo gli autori della nostra esistenza ci saremmo dati la pienezza di ogni perfezione concepibile e da noi inclusa nella nostra idea di Dio. Spinoza presenta il medesimo argomento in forma di *reductio ad absurdum*. Così : se noi esistiamo e Dio non esiste, allora noi dobbiamo esistere « per noi stessi » (6), vale a dire dobbiamo essere gli autori della nostra esistenza. Quindi l'idea che noi abbiamo della nostra esistenza è più potente dell'idea che noi abbiamo dell'esistenza di Dio, in quanto « incapacità di esistere è impotenza e d'altro canto capacità di esistere è potenza » (7). Ma noi siamo partiti dal presupposto di avere un'idea di Dio come di un essere infinito e di noi come essere finiti. Ecco dunque una contraddizione.

Pertanto, la terza possibilità deve essere vera: che « l'essere assolutamente infinito, Dio, esiste » (8).

Supponiamo ora di dire che la nostra idea chiara e distinta

---

(1) « Ergo vel nihil existit ».

(2) « Si itaque id, quo iam necessario existit, non nisi entia finita sunt ».

(3) « Vel ens absolute infinitum necessario etiam existit ».

(4) « Atqui nos..... existimus »

(5) « Si itaque id, quod jam necessario existit, nos nisi entia finita sunt, sunt ergo entia finita potentiora Ente absolute infinito, atque hoc (ut per se notum) absurdum est ».

(6) « Atqui nos vel in nobis, vel in alio, quo necessario existit, existimus ».

(7) « Posse non existere, impotentia est, et contra posse existere potentia est ».

(8) « Ergo ens absolute infinitam, hoc est (per Def. 6) Deus, necessario existit ».

di Dio è quella di un essere della più grande potenza, vale a dire del più sconfinato potere di creare o di conservare, proprio come Anselmo disse che è l'idea dell'essere grande e Cartesio disse che è l'idea dell'essere più perfetto o autocausato. Siamo allora in grado di istituire una dimostrazione ontologica ricavata dalla idea di Dio come causa di esistenza o di conservazione. Cartesio stesso ha già attuato questa conversione della sua seconda prova in una argomentazione ontologica dalla « potenza » in questo tratto delle sue *Primae Responsiones* : (1) « Inoltre, poichè noi non possiamo pensare l'esistenza di Dio come possibile, senza in pari tempo prendere atto della sua sconfinata potenza, riconoscendo che egli può esistere in virtù del suo potere, ne concludiamo che Egli realmente esiste ed esiste da tutta l'eternità. Poichè la luce naturale fa chiaro che quanto può esistere per virtù propria, esiste sempre. Onde noi constatiamo che l'esistenza necessaria è compresa nell'idea di un essere della più alta potenza, non già per una arbitraria finzione mentale, ma perchè effettivamente spetta alla genuina e immutabile natura di questo essere, l'esistere ». Cartesio dunque adotta tre forme di argomento ontologico :

1. Dall'idea di un essere perfettissimo.
2. Dall'idea di un essere auto-causato.
3. Dall'idea di un essere onnipotente.

Nella sua quarta prova Spinoza non fa altro che riprodurre la terza forma dell'argomentazione ontologica cartesiana.

Rimane ormai solamente da spiegare l'ultima parte dello Scholium della Prop. XI, la parte cioè che contiene un'obbiezione provvisoria addotta da « molti » contro « questa dimostrazione ». Per semplificare la discussione, premetteremo alcune osservazioni generali.

La dimostrazione di cui Spinoza dice qui che non può essere agevolmente colta nella sua intima forza, si riferisce alla prova terza e non alla quarta data a principio dello Scholium. Si sarà notato che la quarta prova non è data da Spinoza come

(1) *Oeuvres*, VII, p. 119, l. 11 ss.

indipendente, ma come Scholium della terza. Sicchè quando si dice che « molti saranno incapaci di afferrare la forza della dimostrazione », il riferimento va alla terza prova.

In secondo luogo, l'obbiezione sollevata nello Scholium va letta alla luce della discussione spinoziana quale si trova nello Scholium alla Prop. VII dei *Principia Philosophiae Cartesianae*.

In terzo luogo, la risposta a questa provvisoria obbiezione va letta alla luce della dimostrazione spinoziana del I Lemma della medesima Prop. dei *Principia*.

Nello Scholium alla Prop. VII dei *Principia*, Spinoza discute la distinzione cartesiana tra creazione e conservazione *difficile* e *facile*. Interpreta questi termini come relativi rispettivamente alla produzione del *perfectius* e dell'*imperfectius*. In questo Scholium alla Prop. XI dell'*Ethica* egli riproduce la medesima distinzione, spiegando l'inciso *factu difficiliores* come attinente a ciò « cui pensano spettino più attributi ». Alla stessa stregua noi possiamo dire che produzione « facile » è la produzione di quel cui intendono appartengano minori attributi. Possiamo quindi ulteriormente dire che con produzione « più difficile » e « facile » Spinoza intende di nuovo, come nei *Principia*, la distinzione tra la produzione del *perfectius* e dell'*imperfectius*.

Avendo di mira tale distinzione, Spinoza dice che « molti » vorranno ripudiare la terza prova. Si ricorderà come la terza prova muove dall'ipotesi che noi possediamo due idee, una di Dio come essere infinito e una dell'uomo come essere finito, e procede arguendo che se l'uomo esiste e Dio non esiste, si avrà contrasto con l'ipotesi. Ma questi « molti » diranno, presume Spinoza, che la distinzione tra Dio e l'uomo, come tra l'infinito e il finito, vale una distinzione tra perfezione infinita e perfezione finita, o tra un numero infinito e un numero finito di proprietà. Ma si è appunto detto or ora che la distinzione tra *perfectius* e *imperfectius* corrisponde rispettivamente alla distinzione tra esistenza o produzione *difficile* ed esistenza o produzione *facile*. Quindi l'esistenza negata di Dio e l'esistenza affermata dell'uomo appartengono a due generi affatto diversi, l'una essendo una esistenza infinitamente *difficile*, l'altra essendo un'esistenza *facile*. Negare pertanto l'esistenza infinitamente *difficile* a Dio e affer-

mare in pari tempo la facile esistenza dell'uomo non implica affatto una contraddizione alla nostra idea di Dio come essere infinito e perfettissimo. Al contrario, proprio perchè concepiamo Iddio come un essere infinito e perfettissimo, la sua esistenza appare infinitamente difficile, e quindi non esiste, mentre l'uomo, concepito come finito ed imperfetto, implica un'esistenza facile e quindi esiste. Spinoza avrebbe potuto porre sulle labbra di questi « molti » una esemplificazione. Supponiamo di avere in mente due idee : l'una, quella di possedere un milione di lire ; l'altra, di possedere una lira. Non c'è dubbio che la prima è una idea molto più eccellente, in quanto implica una più pingue mole di proprietà o attributo. Ma proprio perchè l'idea di possedere un milione è più perfetta, è molto più difficile ad esistere in atto : il milione non c'è nelle mie tasche. L'idea invece di possedere una lira è molto meno luminosa : e la sua attualità è infinitamente più facile.

A questa obbiezione ipoteticamente posta sulle labbra di molti, Spinoza risponde evocando la sua vecchia distinzione fra « cose prodotte da cause esterne » (1) e cose « che possono essere prodotte da cause non esterne ». Delle prime è vero asserire che più grande è la perfezione, più difficile l'esistenza, più modesta la perfezione, più facile l'esistenza. Per questo l'idea di un milione ha minore probabilità di esistenza che quella di una lira, perchè la perfezione come l'esistenza di un milione non sono realtà inerenti. Le perfezioni di esseri dipendenti da cause esterne sono esse stesse perfezioni esteriori, e più esse sono, più l'esistenza degli esseri poggia altrettanto più su cause esterne. « Chè qual si sia perfezione o realtà possano possedere cose prodotte da cause esterne, consistano esse di molte o di poche parti, esse debbono tutto alla efficienza di una causa esterna e quindi la loro esistenza scaturisce solo dalla perfezione di una causa esterna, non dalla loro propria. » (2). Ma se voi avete l'idea di alcunchè con una suppellettile di perfezioni interne sgorganti dalla propria na-

(1) *Ethica*, I Prop. 11, Schol. cf. *Princ. Phil. Cart.*, Prop. 7 Lemma 1, nota 1.
(2) *Ethica*, I, Prop. 11, Schol.

tura, allora la possibilità della sua esistenza cresce in proporzione del numero delle perfezioni, in modo che se concepiamo l'idea di un essere infinitamente perfetto, la sua esistenza diviene assolutamente necessaria. « Nell'idea e nel concetto di qualunque cosa è sempre contenuta l'esistenza o possibile o necessaria » (1). «Perchè, come non possiamo affermare l'esistenza del nulla, mano mano che noi attenuiamo la perfezione di un concetto e immaginiamo il suo contenuto prossimo allo zero come limite, noi togliamo in pari misura dalla sua possibilità di esistenza. Se noi immaginiamo questo grado di perfezione ridotto ai minimi termini e magari a zero, non conterrà più nulla dell'esistenza, o ne conterrà una assolutamente impossibile. D'altro canto se noi eleviamo questo grado di perfezione all'infinito, noi avvertiamo che esso è l'esistenza più alta possibile e quindi assolutamente necessaria » (2). Questo genere di perfezione interna, che sgorga dalla natura delle cose, distinta dai « segni esterni di perfezione che gli uomini, per ignoranza o per tradizione, sogliono stimare tali » (3), deve essere intesa solamente « come realtà o essere » (4). Dio, quindi, che è concepito come in possesso di un numero infinito di perfezioni sgorganti dalla sua natura, possiede il culmine della realtà e dell'essere (5). Non è lecito arguire, come fanno i « molti », che essendo Dio infinitamente perfetto, la sua esistenza è infinitamente difficile e che quindi non esiste. Solamente le perfezioni esterne si può dire che aumentano la difficoltà dell'esistenza : le perfezioni interne, al contrario, accrescono la possibilità dell'esistenza. Tale « perfezione interna, pertanto, non contrasta l'esistenza di una cosa, al contrario la instaura : invece l'imperfezione pone un obice all'esistenza, sì che di nessuna esistenza noi possiamo essere maggiormente sicuri che dell'essere assolutamente infinito e perfetto : Dio ».

---

(1) *Princ. Phil. Cart.*, I Ax. 6 cf. Prop. 7, Lemma, 1, Dim.
(2) *Ib.*, Prop. 7 Lemma I, Dim.
(3) *Ib.*, nota 2.
(4) *Ib.*,
(5) *Ethica*, I. Prop. 9.

Riassumiamo le nostre principali conclusioni. Esistono, storicamente, due generi di prove in favore della esistenza di Dio, basati su due generi di conoscenza, indiretto e diretto. Il primo ci ha dato le molteplici prove cosmologiche e teleologiche. Il secondo ci ha dato le prove basate sulla rivelazione, sull'innatismo dell'idea di Dio, sul consenso universale. L'argomento ontologico, quale è formulato da Anselmo, Descartes, Spinoza, non rappresenta un tipo autonomo di prova. È, nè più nè meno, un particolar modo di enunciare le vecchie prove basate sulla conoscenza diretta. In Anselmo rappresenta una forma modificata dell'argomento ricavato dal consenso universale. In Descartes e in Spinoza rappresenta una forma modificata dell'argomento desunto dal carattere innato dell'idea di Dio.

Dei quattro argomenti a favore della esistenza di Dio addotti da Spinoza nell'*Ethica*, il *primo* e il *terzo* corrispondono rispettivamente alla prova ontologica della *V Meditazione* cartesiana e alla prova cosmologica nella seconda dimostrazione della *III Meditazione*. La *seconda* prova dell'*Ethica* spinoziana è una semplice modificazione della prova ontologica cartesiana della *Meditazione V*, impinguata con elementi mutuati dalla prova cosmologica delle fonti filosofiche giudaiche. La *quarta* prova dell'*Ethica* spinoziana è la riduzione della sua *terza* prova, che è cosmologica, a forma ontologica : riduzione già rinvenuta in Descartes.

L'idea di Dio che l'argomento ontologico suppone implichi l'esistenza è variamente formulata nelle diverse stilizzazioni della prova. In Anselmo, è l'idea dell'Essere il più grande. In Descartes è l'idea dell'Essere il più perfetto, o di un Essere auto-causato, o dell'Essere il più potente. Le tre prove ontologiche di Spinoza — la *prima*, la *seconda* e la *quarta* nella serie — fanno ricorso a tre definizioni, che possono essere ridotte a due. Nella *prima* prova, l'idea di Dio è quella di un Essere, l'essenza del quale implica l'esistenza. Nella *seconda* prova, è quella di un Essere l'esistenza del quale è necessaria *per se*. Le due descrizioni possono essere ridotte all'Essere autocausato di Descartes. Nella *quarta* prova è l'idea dell'Essere il più potente. La differenza termino-

logica è, del resto, puramente verbale. Qualsiasi altro termine può essere usato, supposto che sia quello immediatamente colto di Dio, senza che s'introduca con questo qualcosa di nuovo nella prova ontologica. Le ricorrenti pretese di scoperta di nuove prove ontologiche in favore della esistenza di Dio, quali compaiono nella letteratura filosofica, sottoposte ad analisi si rivelano semplici sostituzioni di nuovi termini, ai vecchi: il più Grande, il più Potente, l'Autocausato. Talvolta queste presunte nuove prove ontologiche, non sono nè pure vere prove ontologiche: sono più tosto prove cosmologiche mal dissimulate.

Università Harvard, Cambridge Mass. (U. S. A.).

Harry A. Wolfson.

FRANCESCO STANCARO

INTERMEZZO

Francesco Stancaro e Andreas Fricius Modrevius

I.

Fra tutti quei Teologi polacchi delle confessioni religiose più differenti, ma tutti ugualmente fanatici ed intolleranti, Andrzej Frycz Modrzewski (latinamente, Andreas Fricius Modrevius : 1503-1572), merita un posto a sè, poichè in lui rifulsero quelle doti di serenità e di tolleranza, che agli altri facevano pienamente difetto. E non avrei voluto neppure — se l'economia e la continuità di questo mio lavoro non me lo avessero imposto — mettere nel titolo accanto al suo il nome di Francesco Stancaro. Intanto essi non ebbero ad incontrarsi mai, tanto che — siccome vedremo — il Modrevius poteva poi scrivere dello Stancaro di non averlo mai conosciuto *de facie*. Nè, allo stato presente della documentazione, risulterebbe che fra i due sia stato un qualche rapporto epistolare. Ma una cosa è, più che non le due precedenti, da considerare. L'uomo, dalla cui bocca e dalla cui penna erano uscite le cose, che abbiamo visto uscire da quelle dello Stancaro, non potè di sicuro gustare e neppure semplicemente apprezzare al loro giusto valore l'assenso cordiale e l'aiuto coraggioso, che gli vennero, nel momento più critico della sua battaglia, da quello, che era lo spirito più alto e più equanime, più generoso e più fino che fosse allora in Polonia (1).

(1) Sugli anni giovanili e la formazione culturale del Modrevius, cfr. Caro, *Andreas Fricius Modrevius. Seine Lehr-und Wanderjahre*, in « Zeitschrift der historischen Gesellschaft für die Provinz Posen », XX (1905) pp. 55-109 (si tratta di un lavoro pubblicato postumo, e già compiuto nel 1896). Sugli elementi costitutivi delle dottrine pubblicistiche del M. cfr. lo studio, a dir vero un po' vago e diffuso, del Maliniak, *A. F. Modrevius – Ein Beitrag zur Geschichte der Staats- und Völkerrechtstheorien*, in « Sitzungsberichte der Akad. der Wissenschaften in Wien », Vol. 170 (1913), 10 Abhandlung, pp. 1-200. Circa l'influenza su di lui

Ci furono, per l'onore del genere umano, in mezzo a quei furibondi e spietati controversisti, degli uomini di quello stampo lì. Il Modrevius si sforzò di compiere verso lo Stancaro quello stesso ufficio di superiore giustizia e di vera carità cristiana, che in quel medesimo tempo Nicola Zurkinden (1), compieva a Berna verso un altro profugo italiano, Matteo Gribaldi Mofa (2). Ma entrambi non erano uomini di Chiesa, sì bene di Stato, giureconsulti e politici e non teologi di professione (sebbene il Modrevius avesse ricevuti gli ordini minori). Le alte e delicate cariche pubbliche coperte, la conoscenza e la consuetudine degli uomini del governo civile (il Modrevius fu perfino assunto a segretario del Re ed a suo fiduciario), le importanti ambascerie (il Modrevius fu, per es., di quella inviata dai Polacchi a Carlo V), l'aver avuto contatto con tutte le parti che allora si dilaniavano, segnatamente in Germania, sul terreno religioso (il Modrevius fu ammesso nell'intimità dello stesso Melantone), avevano reso quei due uomini lunganimi, lungimiranti, e, forse, anche un pochino scettici.

Sul Modrevius dovette lasciare poi una impronta non cancellabile l'aver fatto parte nella sua giovinezza di quel gruppo, del quale era a capo Giovanni Laski (a Lasco), tanto alieno dalla eccessività di Lutero quanto caldo, per contro, di ammirazione per Erasmo (3). Del grande umanista di Rotterdam il Laski aveva comprata la biblioteca, lasciandogliene però l'uso durante la vita ed incaricando poi appunto il Modrevius di recarsi alla morte di lui, nel 1536, a Basilea con l'incarico di provvedere al riordinamento della preziosa raccolta ed alla sua spedizione in Polonia.

---

esercitata dagli Scrittori politici italiani, cfr. Dembinski, *Rapporti della Letteratura politica italiana con quella polacca nel XVI secolo* (in polacco); Cracovia, 1888; e Skarzynski, *Nicolò Machiavelli e Fricius Modrevius*, in « Annali della Società degli amici delle scienze di Posen », XXIV (1898), pp. 487-523. Vedi sopratutto la preziosa biografia recente di Kot, *A. F. Modrevius* (in polacco); Cracovia, 1923. Sul Modrevius pubblicherà quanto prima una monografia, condotta sulle fonti polacche, il mio valoroso scolaro, Dr. Giorgio Agosti.

(1) Bahler, *Nikolaus Zurkinden von Bern* (1506-1588). *Ein Vertreter der Toleranz im Jahrhundert der Reformation*; Zürich, 1912 (Estratto dal « Jahrbuch für Schweiz. Geschichte », Voll. 36-37).

(2) Circa i suoi rapporti con il Gribaldi, cfr. Ruffini, *Il giureconsulto chierese M. G. M.* p. 247 sgg.

(3) Kot, p. 14 sg.

Il contatto, non solo spirituale, ma staremmo per dire quasi materiale, con quel grande uomo, dovette porre nell'animo del Modrevius come un aroma immarcescibile, che lo premunì contro ogni maniera di fanatismo.

L'indole, l'esperienza e l'amore della patria spingevano il Modrevius a far opera di conciliazione in ogni campo, così politico come ecclesiastico ; ma — ahimé — con il consueto, sciagurato successo di tutti i pacieri, di tirarsi, cioè, addosso tutti. La sua intensa attività pubblicistica spiegata a tale intento, se gli valse poi l'ammirazione di uomini come il Grozio, gli procurò intanto nemici d'ogni parte.

Cattolico, sperò fortemente nell'opera dell'annunciato Concilio universale, quello di Trento. Scrisse l'anno della sua convocazione un libro, per segnare come la Polonia vi avrebbe dovuto farsi rappresentare e la parte che vi avrebbe dovuto prendere ; e ad esso fece seguire un trattato *De Ecclesia*, inteso a mostrare come, frattanto, la Chiesa polacca avrebbe dovuto provvedere al suo più che necessario riordinamento e al suo epuramento. Ma l'opera sua capitale, quella che rappresenta il primo e maggiore trattato politico-ecclesiastico che vanti la letteratura polacca, fu il *De Republica emendanda*, apparso in tre edizioni già vivente l'autore, e da lui successivamente ampliato : nel 1551 a Cracovia, nel 1554 a Basilea presso l'Operin, infine nel 1559, ancora a Basilea, presso lo stesso editore (1). Stupore e turbamento n'ebbe in Polonia ogni ceto di persone, per la coraggiosa analisi che il Modrevius vi faceva dei guai del suo paese e per l'arditezza dei rimedi che suggeriva. Ma, se l'intonazione schiettamente democratica delle proposte scontentò le classi dominanti, quanto riguardava la riforma della Chiesa scatenò addirittura contro il Modrevius l'ostilità dell'alto clero cattolico, e segnatamente del cardinale Hosius, che pure un tempo gli era stato benevolo ed anzi lo aveva avuto segretario in una importantissima ambasceria. Ora il cardinale fece censurare l'opera e porre sotto accusa l'autore. Questi fu costretto a mettersi in salvo ed a ricorrere anche lui al solito scampo di tutti i perseguitati in

(1) Kot, p. 292 sgg.

Polonia : cercarsi un protettore potente e un rifugio nei suoi dominii. Ma neppure una solenne dichiarazione del Re, ove era detto che assumeva il Modrevius sotto la sua protezione, ordinando, come diceva precisamente il sovrano, che « possa vivere tranquillamente nei nostri paesi e che a nessuno all'infuori di noi sia lecito punirlo » ; esentandolo pertanto « da ogni altro giudizio, censura o sanzione » (1), valse a premunire il Modrevius contro gli attacchi e i provvedimenti disciplinari delle autorità ecclesiastiche cattoliche. Onde in certa sua *Defensio* scritta allora egli era condotto ad esclamare malinconicamente : « Quaedam a nobis dicta improbant Lutherani ; quaedam Papistae ». E si ritirò nel suo paese di origine, Wolborz, a meditare sui suoi casi e a curare le edizioni successive delle sue opere (2).

II.

Fu allora che una nuova orientazione spirituale e un conseguente nuovo indirizzo della sua azione si manifestarono ; dalle quali per altro non gli dovevano derivare che nuove inimicizie e nuovi attacchi. Nè i Luterani, un tempo, nè i Cattolici, ora, avevano potuto appagare le sue generose aspirazioni. Le sue simpatie e le sue speranze si volsero quindi a quel gruppo di Riformati, e cioè di Calvinisti, di cui era a capo, come si è visto, il suo antico fautore Giovanni Laski, e di cui, morto questi, aveva preso il comando un altro suo compagno degli anni giovanili, Francesco Lismanino (3). Va detto per altro subito che alla Chiesa riformata il Modrevius non volle accedere formalmente mai ; e quel che gli successe in seguito lo dovette persuadere di aver agito bene.

Di cotesta perplessità, di contro al vasto e così vario movimento religioso, nessuno dovrebbe meravigliare meno di noi Italiani e trarne un indizio di poca profondità di sentire, quando si pensi quanti nobili e puri riscontri essa abbia avuto nel nostro

---

(1) Kot, p. 161 sg.

(2) Kot, p. 192 sg.

(3) Il quale faceva ancora i più ampii elogi del Modrevius, scrivendo nel 1556 e nel 1563 al suo amico svizzero Wolph ; cfr. Wotschke, *Briefwechsel*, p. 37 sg., p. 177.

paese ; quando si pensi, per esempio, a Vittoria Colonna ed a Michelangelo.

Con il riformato Laski, del resto, accadde al Modrevius qualcosa di molto simile a ciò che gli era accaduto con l'altro suo fautore ed amico di un tempo, il cattolico Hosius. Il suo amore della verità e il suo culto della giustizia, e sopratutto la sua tolleranza lo dovevano fatalmente allontanare anche dal Laski. Negli anni tra il 1556 e il 1560 non consta che fra di loro siano interceduti rapporti di collaborazione nell'opera concomitante che essi perseguivano ; e un solo accenno si riscontra negli scritti del Modrevius al Laski, accenno a dir vero rispettoso, poich'egli lo chiama « summus et spectatus vir ». Qualcosa evidentemente, dice il Kot (1), doveva essere accaduto fra di loro che rendeva impossibile ogni profonda intesa e collaborazione. Fricius non poteva forse assentire alla dogmatica del Laski, dai contorni troppo esclusivi ed aspri, e alla sua tattica piuttosto aggressiva onde era tolta, tra l'altro, agni speranza di intesa con i Cattolici.

Tutto questo spiega il contegno diverso, anzi addirittura antitetico, assunto dai due di fronte alla questione stancariana. Lo Stancaro, va notato subito, aveva tirati dalla sua, come si è visto, alcuni dei più potenti fra la nobiltà calvinista, quali l'Ossolinski, lo Stadnicki, il Drohojowski, ch'erano pure intimi amici del Modrevius. Le insistenze di costoro e più assai la inquietudine nel vedere la Chiesa riformata scindersi e perdersi in vane dispute nel momento appunto che l'Episcopato cattolico polacco, con a capo l'Hosius e i Nunzi papali, nuovamente inviati da Roma, stava riguadagnando terreno, indussero il Modrevius ad uscire, letterariamente, s'intende, dal suo romitaggio di Wolborz, ed a prendere la difesa dello Stancaro. Gli scritti, da lui composti a tale intento dapprima in forma di lettere, costituirono di poi il suo considerevole trattato *De Mediatore*, in tre libri, pubblicato a Basilea nel 1562.

Il primo scritto è una epistola, da lui diretta nell'aprile del 1560 all'assemblea dei Seniori, che doveva raccogliersi in Wladzislaw il 28 maggio successivo, con questa dedica : « Patribus

(1) Kot, p. 193 sgg.

et fratribus synodum christianam Wladislaviae seu ubivis alibi habituris, patronis suis ». Il Modrevius parlava a quei Seniori in maniera che meglio non avrebbe potuto testimoniare della sua onestà ed obbiettività. Non conosce di persona lo Stancaro, non ne ha letto se non un sol libro, che gli parve eccellente. Sembrargli ad ogni modo, che l'ufficio del Sinodo sia, piuttosto che non perdersi in sottigliezze dogmatiche, di eliminare le discordie. Ma il passo merita di essere riportato nel suo limpido latino. « Audivi Stancarum, si tamen verum est, quod passim fertur, e coetu vestro eiectum esse ob hanc ipsam disceptionem. Quem ego virum nec de facie novi nec scriptorum eius aliquid vidi excepta disputatione de trinitate divina, quae aliquando a me lecta est et praeclare mihi ab illo scripta videbatur. De reliqua eius doctrina nihil comperti habeo, itaque iuste an secus sit a vobis exclusus, vestrum sit iudicium. Illud quidem tacere non possum, vestri officii esse concertationes eiusmodi tollere potius, quam non sopitas in fabulas sermonesque multorum mittere, unde tandem et studia vestra scissa esse intelligantur et qui se vobis adiunxissent, vel deserant vos vel eant in contrarias partes, qui vero in vos essent animis parum amicis, peius vos oderint quam prius, inconstantiam vobis adscribentes, negligentiam, temeritatem et quid non ? » (1).

Prosegue il Modrevius richiamandosi al *Contra Pelagium* di S. Agostino (II, cap. 28) e al *De Civitate* (IX, cap. 15) ; e inclina all'opinione che Cristo sia mediatore come uomo, ma che dalla natura divina la sua mediazione riceva forza ed efficacia. Opinione, al dire del Wotschke (2), identica a quella dello Stancaro, e invece soltanto prossima, al dire del Kot (3). Poco importa per ora. L'essenziale è che il Modrevius si studia di mostrare, come il problema non meriti tutto quello sforzarsi e appassionarsi, sembrandogli che le parti avverse disputino soltanto intorno a delle parole, mentre, nella realtà, pensano allo stesso modo. Perchè dunque tanto accanirsi ? Quanto meglio volgere i comuni sforzi a ricondurre l'armonia e la pace.

---

(1) Modrevius, *De Mediatore*, p. 12.

(2) Wotschke, *Stancaro*, p. 574.

(3) Kot, p. 196.

Grande fu la sorpresa e non minore l'irritazione dei Seniori raccolti a Wladrislaw per l'inatteso intromettersi di un uomo della riputazione del Modrevius in favore dello Stancaro. Essi replicarono al bene intenzionato, ma importunissimo paciere, con scritti propri e con inviargli i responsi dei Riformatori elvetici.

Non persuaso, per altro, dalla lettura di tali pubblicazioni, e commosso dalla notizia che frattanto due seguaci dello Stancaro, Cristoforo Przechadzka e Gregorio Orsatius, erano stati privati del loro posto per decisione del Sinodo di Pinczow, nel giugno del 1560 il Modrevius riprendeva la penna, e dirigeva una epistola all'amico Ossolinski. Per spirito di conciliazione, egli concedeva agli avversari dello Stancaro, che in un certo senso Cristo potesse dirsi mediatore attraverso alle sue due nature ; ma sosteneva che non vi era un divario essenziale tra coloro che la mediazione attribuivano alle due nature e coloro che l'ascrivevano soltanto a quella umana ; poichè gli uni consideravano le due nature separatamente e gli altri congiuntamente. Non si potrebbe dunque, in base a una simile formula conciliativa, conseguire l'accordo fra le due parti ? (1). Chiudeva la sua lettera con il solito monito ai contendenti, e cioè tanto agli Ortodossi quanto agli Stancariani, di badare sopratutto a non scandalizzare con le loro logomachie i fratelli ed a non scindere la chiesa ; e con il lodare, sì, lo zelo dell'Ossolinski per il bene della repubblica, della chiesa e della vera religione, ma con l'incuorarlo a badare anche lui, più che non agli statuti, che le reggono, ai comandamenti di Dio.

Quando poi nel settembre del 1560 il Modrevius ricevette dall'amico Ossolinski l'invito a recarsi al Sinodo di Xions, che doveva pronunciare l'ultimo giudizio sulla questione stancariana, egli si limitò a pregare l'amico di voler sottoporre al Sinodo la lettera a lui diretta ; ma poi al Sinodo stesso dirigeva un ultimo ammonimento a non voler mutare la contesa in tragedia ed a guardarsi da quella genia pestilenziale di dottori attaccati caparbiamente alle loro opinioni e persuasi di possedere essi soli il monopolio della infallibilità. E diceva : « Ego in hac discordia

(1) Modrevius, *De Mediatore*, pp. 19-22.

vestra de mediatore cohibere non potui calamum, quin ea, quae in rem esse viderentur, exararem. Epistolae prius scriptae adieci appendicem ac Hieronymum Ossolinium rogavi, ut eam vobis exhiberet legendam, ut si quid forte a nobis praestari possit ad concordiam, eo uteremini, sin minus, animum meum vobis probarem. Vestrum est, in utramque partem omnia expendere et, quod bonum est, tenere atque etiam in omnes partes cavere, ne contentio vestra exeat in tragoediam. Est enim et illa pestis doctorum hominum, ut sententias, quas semel amplexi sunt, praefactius teneantur. Putant non sic agere debere doctos atque imperitos. Illos constantiam decere, istis levitatem propriam esse. Non semper eis venit in mentem, cuiusvis hominis esse errare, solius insipientis in errore perseverare. Interim diabolus laborat, ut in dies magis excitet animos et ad iram vel odium impellat opprimatque incautos. Quantam pietas christiana iacturam facit inter istas altercationes! Scinditur interea ecclesia, accersuntur in partes eruditi, conciliatur plebis favor, nascuntur opprobria et haereseos obiectiones, volitant seu tela convicia, certatur invectivis, criminationibus, recriminationibus, male audiunt doctores et sacrosancta disciplina, verbo dei detrahitur fides et auctoritas, quos papismi poenitet, hi veluti in bivio stant, dubii ad quos sese aggregent. Suppeditant huius rei nobis exempla multa tum nostra tum retroacta tempora ».

Si direbbe che i padri del Sinodo di Xions, al leggere le apocalittiche previsioni di questo monitorio del Modrevius, si fossero fatti un obbligo d'onore di dar loro, punto per punto, una piena conferma : tante vi furono le *criminationes* e *recriminationes*, con tutto il resto che già vedemmo. E vedemmo pure come, per opera dell'imperioso Ossolinski, si finisse poi con decretare una sospensione delle ostilità teologiche, ed un nuovo ricorso ai Riformatori elvetici, perchè giudicassero della contesa.

Tra i documenti che furono loro inviati a tale intento Francesco Lismanino allegò pure la epistola indirizzata dal Modrevius al Sinodo, soggiungendo nella sua epistola di accompagnamento al Bullinger, del 20 ottobre 1560, questo commento : « Miraberis eruditissimum virum D. Andream Fricium non abhor-

rere ab hoc monstro (e cioè, dallo Stancaro), quod plus nocet ecclesiae quam omnes episcopi papistici, quamvis ditissimi sint » (1).

III.

Messo così in causa, il Modrevius stimò necessario di esporre le sue ragioni ai suddetti Riformatori, in via più diretta e in modo più completo, che non per il tramite del Lismanino e con la comunicazione della sola sua ultima epistola. Per mezzo di quello stesso Sebastiano Pech, che era stato incaricato di portare gli atti del Sinodo in Svizzera, egli spedì al suo fedele editore Oporin, in Basilea, i suoi scritti anteriori sulla questione, che formarono poi i due primi libri del suo *De Mediatore*. Ma l'Oporin, evidentemente impressionato dal gran parlare che di tutte quelle contese si faceva anche in Svizzera e per un riguardo ai Riformatori locali, si rivolse con lettera del 21 febbraio 1561 al Bullinger, chiedendogli se dovesse pubblicare lo scritto del Modrevius o rimandarlo all'autore (2). L'Oporin fu sconsigliato dal pubblicarlo, ed anzi incaricato di esprimere al Modrevius il lamento dei Riformatori elvetici, ch'egli fosse caduto nella eresia stancariana. Di fatti, in privato, essi se ne debbono essere seccati assai, se si deve giudicare dal tono irato, ironico e quasi minaccioso della lettera, che l'Ursin dirigeva al Birkenhahn, il 10 marzo 1561, ove era detto: « Fricii scriptum Stancaricum vidi, vult agere conciliatorem sicut in suo opere de reformatione ecclesiae (alludeva all'opera *De Ecclesia*, di cui si è detto più sopra) et Philippum bene fricat, sed iam sibi sentiet alium Tiguri partum esse Philippum. Edita est responsio Tigurinorum a Martyre scripta duabus epistolis ad Polonicas ecclesias de causa mediatoris, quam propinabimus Fricio et Stancaro » (3). Pubblicamente però essi usarono al Modrevius ogni riguardo, data la sua rispettabilità da tutti conclamata. Lo stesso estensore di quella replica degli Zurighesi, che l'Ursin si riprometteva di propinare

(1) Wotschke, *Briefwechsel*, p. 117.
(2) Ibid., p. 120, n.
(3) Wotschke, Op. cit., p. 424.

non meno allo Stancaro che al Modrevius, citava quest'ultimo in altra sua opera in questa maniera rispettosa : « Fricius vir Polonus doctrina et eruditione praestans » (1). E l'allievo del Vermigli e suo successore nella polemica antistancariana, il Simler, diceva nella prefazione della sua « Responsio », già citata, alludendo al conciliante Modrevius, in contrapposto al contenzioso Stancaro, di essersi indotto a scrivere : « Non quod existimem Stancarum ipsum, hominem natura contentiosum et maledicum, posse ullam moderationem huius controversiae admittere : sed quod videam sequi eius partes homines doctos quoque et moderatos, cum quibus, si perspicue exponantur aliqua quae in hac controversia ambigue dicuntur, non difficulter aliqua concordiae ratio iniri poterit » (2).

Spinto dalle sollecitazioni degli amici ; turbato dall'accusa di eresia, che, oltre all'Oporin, i Messi polacchi spediti in Svizzera, Pech e Przechadzka, gli avevano riferita ; punto dai virulenti attacchi che anche contro di lui aveva mossi, come si vedrà, l'Orichovius; animato pur tuttavia dalla deferenza che egli aveva sempre avuta per i maggiori Teologi svizzeri ; e, infine, desideroso di lavorare per la pace fino all'estremo, il Modrevius prese, nella sua solitudine agreste di Wolborz, a rimeditare sul grave problema. Riesaminò tutto il materiale antico e quello che frattanto s'era venuto accumulando, e cioè, oltre agli scritti dello Stancaro, anche le confutazioni dei Riformatori svizzeri. E ne venne fuori, nel corso del 1561, il terzo e più ampio ed elaborato suo libro *De Mediatore*. Il quale si apre con questa sua dichiarazione : « Exhibiti erant viris quibusdam doctis libri duo de mediatore a me scripti, si visum esset, pervulgarentur atque ederentur. Verum id viris illis placuit minime. Alius crimen haereseos in me conferebat, aliis Stancarianum aliquid sapere visus sum. Utrique dolere se dicebant, me in istum errorem, cuius Stancarus princeps esse dicitur, prolapsum esse. Ego vero bonorum et doctorum virorum, quos profecto ex animo veneror, iudiciis

(1) Martire Vermigli, *Melachim id est Regum libri duo posteriores cum commentario* ; Zurich, 1571, K. 105 v.

(2) Simler, *Responsio*, p. 2, v.

eiusmodi excitatus, attentius coepi disquirere rem ipsam, scripta Stancari legere, animum referre ad sacra biblia et ad virorum doctorum interpretationes. Unde tandem tertius liber est conscriptus ».

Il Modrevius confessava di essersi deciso a scrivere non senza tremore ; e di averlo fatto nell'interesse della Chiesa polacca, in cui sperava pur sempre che la sua parola potesse recare conciliazione e pace. Se questa vi regnasse, egli diceva, non avrebbe temuto di accedere senz'altro all'una o all'altra delle due dottrine. Ma, di fronte alle dispute pur sempre accese stimava necessario di cercare un compromesso, dichiarando però che non intendeva di imporre a nessuno le sue opinioni, quali oracoli della Pizia, sì bene di esprimere soltanto « l'opinione di Fricius », come di un semplice privato, come di un uomo tra molti altri.

Dopo queste caratteristiche premesse, che rivelano un certo scetticismo dogmatico, il Modrevius riferisce nei due primi capitoli le dottrine dello Stancaro ; e negli altri due gli argomenti che contro di esse erano stati addotti dai Teologi svizzeri, Calvino e Beza, Bullinger e Martire, e da quelli di Losanna. Tutto questo per venire alla conclusione, che Calvino e Stancaro, a ben guardare, si accordavano nella sostanza, e differivano soltanto nella maniera di esprimersi (1).

La stessa nota si scetticismo dogmatico, tra leggermente ironico e profondamente accorato, affiora nella conclusione del trattato, ove ce n'è un po' per tutti e, forse, in primo luogo ormai per il suo protetto, lo Stancaro, così cocciuto ed irremovibile nelle sue posizioni dogmatiche, che ad ogni incontro giurava e spergiurava di voler piuttosto morire che allontanarsene di un sol passo ; mentre a lui, Modrevius, pareva che non ne valesse proprio la pena (2). « Auditur quosdam dicere se paratos esse periculum capitis adire pro sua sententia : ego vero non video concertationem istam tanti esse, ut quis periculum capitis sibi ac-

(1) Modrevius, pp. 79-81. Vedremo più innanzi come questo medesimo apprezzamento sia stato emesso, due secoli più tardi, da un teologo, il quale certo non indulgeva omai a nessun preconcetto opportunistico di conciliare a qualunque costo delle dottrine contrastanti, il Plank.

(2) Op. cit. p. 84.

cersat. Patiuntur, qui rixas istas exercent, in se desiderari vel caritatem christianam vel rectum iudicium vel utrumque aut certe parum a me intelliguntur. Christum precor, ut ne maiores sinat plagas infligi ecclesiae manusque adhibeat medicas vulneribus saevis et acribus nosque ea agere faciat, quae sint profutura paci et concordiae. Dedi, quod potui, si quis meliora dederit, gratiam illi habebo, quod me melius sapere docuerit aut certe hoc conatus fuerit. Sin rixandi materiam sciens volensque quaesierit, videat, quomodo reddat rationem summo iudici facti sui » (1).

IV.

Ma ben altri attacchi e ben altri disgusti ebbe a patire il Modrevius per amore o, se voglimo essere più esatti, per causa di Francesco Stancaro. Essi gli vennero da quel cattivo soggetto ch'era Stanislao Orichovius. A dire il vero, lo Stancaro non fu se non un'arma di più tra le mani di quest'ultimo in una sua feroce e piuttosto sleale lotta contro l'odiato Fricius. Di essa non è il caso di ricordare qui se non quanto serve a chiarire la posizione dei due rispetto al Mantovano (2).

Ad illuminare la diversa indole del Modrevius e dell'Orichovius giova questo curioso rilievo, che, cioè, essi si erano trovati assai vicini, non molti anni prima, nelle loro concezion politico-ecclesiastiche. L'Orichovius aveva di fatti scritto nel 1557 il suo *Repudium Romae* (3), e il Modrevius aveva pubblicato nel 1558 il suo *De Primatu Papae* (4): diretti entrambi contro l'ultra-

---

(1) I biografi più antichi del Modrevius, quale il Knapinski, *A. Fr. Modr., come teologo* (in polacco), in « Enciclopedia ecclesiastica », Varsavia, XIV (1881), p. 36, si accordano con il biografo di *Stancaro*, e cioè con il Wotschke, *Stancaro*, p. 560, e *Briefwechsel*, p. 117, n. 1, nell'attribuire ancora al Modrevius lo scritto seguente: *Narratio historica eorum quae per Fr. Stancarum in Pinczovia sunt acta*; Pinczoviae, 1561. Lo nega il Kot, p. 216, n. 2, osservando, in primo luogo, che l'attribuzione al Modrevius si fonda semplicemente sul nome di lui, scritto sul frontespizio dell'unico esemplare, che si conosca di tale opuscolo, da colui che solo finora l'ebbe a consultare, Gerolamo Juszynski; e, in secondo luogo, che, essendo tale pubblicazione tutta ostile allo Stancaro, deve attribuirsi ai suoi nemici, gli ecclesiastici di Pinczow e non al Modrevius. Il Kot promette però di trattare altrove della questione.

(2) Le origini e le fasi successive della polemica Modrevius – Orichovius sono ampiamente svolte dal Kot, pp. 192-232.

(3) Cfr. su di esso Korzeniowski, *Orichoviana*, p. VI, e p. 492, n. 1.

(4) Cfr. su di esso Kot, p. 179 sgg.

potenza accentratrice della Curia romana ; ma con quale diversa ispirazione e con quale diverso intento ! Il primo scritto era espressione della rabbia del suo autore nell'aver veduto respinta la sua insistente richiesta perchè fosse riconosciuto da Roma il suo matrimonio; onde propugnava senza più una rottura con Roma ; il secondo era invece espressione del sogno di veder tutta la Chiesa cristiana pacificata e di bel nuovo unita mercè l'allentamento della assolutistica primazia romana e un decentramento ecclesiastico, che consentisse alla Polonia di formare una propria chiesa nazionale. Il Modrevius aveva consenziente in questa sua aspirazione, nè più nè meno che Giacomo Uchanski, arcivescovo di Gnesen, e, a tale titolo, primate di Polonia.

Ma da quel punto i due avversari erano venuti divergendo in queste due opposte direzioni. L'Orichovius, trovato, come si vide, nel Bongiovanni un nunzio apostolico meno severo del Lippomano e riconciliatosi, intorno al 1560, con Roma, aveva cambiato il bersaglio delle sue invettive, scaricandole tutte contro gli eterodossi ed eretici, e facendosene bello agli occhi dei nuovi suoi protettori, che potevano omai constatare, egli diceva : « acerrimum propugnatorem esse me eius catholicae fidei, quam a maioribus nostris traditam per manus accepimus, quam haereticorum artibus in Polonia atque Lituania convelli ingemiscendum est » ; e a cui protestava : « hanc eandem fidem ego colo, hanc contra cuiusque modi haereticos velis et equis, quod dicitur, defendo, pro hac etiam mortem appetere non dubito » (1). Siamo sempre lì, alla consueta protesta che cotesti teologi smargiassi, si chiamassero Stancaro od Orichovius, avevano sempre sulle labbra, e di cui sorrideva il Modrevius e non senza ragione, poichè quei due morirono poi entrambi nel proprio letto ; a differenza di altri uomini più serii e più profondi, un Gentili, ad esempio, che affrontò il patibolo per non ricredersi, e anche un Ochino che morì nel modo disperato, che s'è visto.

La parabola del Modrevius, come s'è visto, dal comune punto di partenza, era piegata in senso divergente da quella dell'Ori-

(1) *Orichoviana*, pp. 531, 533.

chovius. Poichè, mentre costui aveva, intorno alla questione del Primato romano, mutato bruscamente rotta, l'altro era rimasto conseguente alle sue premesse. *Inde irae.* Poichè non c'è nulla che irriti di più coloro che voltano casacca, quanto il vedere che altri non li imiti. Il primo cozzo fra quei due avvenne proprio su quel punto lì.

Con la faccia tosta più smaccata, a pochi anni dal suo « Repudium Romae », l'Orichovius scriveva ossequiosamente al nunzio pontificio Commendone, che egli aveva preso a combattere, il Modrevius, « ut hoc luce palam constet mihi dignitate atque auctoritate Sedis Apostolicae nihil esse antiquius » (1). Ma persino a Roma lo si prendeva, come si è visto, soltanto negli utili, con benefizio d'inventario ; figurarsi in Polonia ! L'occasione di aggredire il Modrevius sull'argomento del Primato romano si presentò al Ruteno il 24 marzo 1561, trovandosi entrambi ospiti dell'arcivescovo Uchanski. Questi veniva dai cattolici accusato di eccessiva benevolenza verso il Modrevius (2). Quali gli amichevoli conversari fra di loro sarà poi ricordato dal Modrevius in questa forma garbata : « Sermones serebamus cum de literis, tum de rebus variis, quae se offerebant, ut fit inter amicos, qui rarius conveniunt et habitant longissime » (3). Ed ecco invece il modo con cui l'Orichovius, il quale ancora varii anni dopo se ne vantava nella già citata lettera al nunzio Commendone, si comportò in quell'incontro. « Andreae Fricio Modrevio, haeretico sacramentario, apud Iacobum Uchanicium Gnesnensem archiepiscopum, Regni Poloniae primatem amplissimum, dexteram mihi porrigenti manum subduxerim illudque addiderim, me eius nolle manum, quae imbuta scelere contra fidem ac sedem Petri impium ausa esset stringere calamum ». Notiamo di passata che lo stesso rifiuto di stringere la mano che gli era stesa, opponeva Calvino al Gribaldi Mofa, il quale aveva ingenuamente creduto di essere stato invitato dal Riformatore ginevrino a un amichevole colloquio (4).

---

(1) Ibid., p. 611.

(2) Kot p. 218, n. 1.

(3) *Narratio* (che sarà citata più innanzi), p. 109.

(4) Cfr. Ruffini, *Il giureconsulto M. G. M.* ecc. p. 234.

Ma L'Orichovius fece di peggio. Approfittando di una temporanea assenza dell'avversario, e rinnovando o scimmiottando il gesto famoso di Lutero, del creatore cioè di quella confessione, a cui egli aveva un giorno aderito, l'Orichovius faceva affiggere alla porta del vescovado una serie di proposizioni ortodosse, con la minaccia che, ove il Modrevius non vi avesse aderito prima del calar del sole, si sarebbe confessato eretico. Il Modrevius, rincasato a notte alta, non ne potè neppure aver visione. Per farla breve, basterà ricordare che l'accusato, o aggredito che dir si voglia, rispose all'attacco con una sua diffusa *Narrazione* del come si erano passate le cose (1). Rincarava la dose il Ruteno, rinnovando il procedimento già seguito contro lo Stancaro, e cioè presentando al Sinodo del 1562 tutto un elenco di accuse e di insinuazioni calunniose contro il Modrevius (2). Non basta, anche contro il Modrevius, come già contro lo Stancaro, egli lanciò un opuscolo, a cui impose pure un titolo sensazionale, da fare il paio con quello di *Chimaera*, e cioè il titolo di *Fricius*, ricavato dal nome dell'avversario (3).

D'allora in poi i due suoi nemici, Stancaro e Fricius, non vennero più dissociati dall'Orichovius nelle sue ostilità. Di un suo grande amico, ch'egli chiama il suo Acate, Giacomo Gorseius, che aveva scritta la prefazione all'uno ed all'altro libello, egli esalterà la valentia scrivendo a Martino Cromer : « Qui quantum in clipeum assurgat quantaque vi torqueat hastam, praefationes eius tam in *Chimaeram*, quam in *Fricium* docent » (4). E alla sua stessa penna dava, scrivendo il 14 marzo 1563 a Mattia Zittardo, il vanto di essere stata *acerrima et fortissima* non *in solo Francisco Stancaro Nestoriano, sed etiam in Andrea Fricio A-*

---

(1) *Narratio simplex rei novae, et eiusdem pessimi exempli ; simul et quaerela de iniuriis, et expostulatio cum Stanislao Orichovio Roxolano* ; Pinczow, 1561.

(2) Kot, p. 218 sgg.

(3) *Stanislai Orichovii Roxolani – Ad Iacobum Uchanicium, Cuzaviae episcopum, Fricius, sive de maiestate sedis Apostolicae*, s. a. et l. (forse Colonia, 1562). Anche l'Uchanski vi era tirato in ballo e non solo nella dedica, perchè beneficiato anche lui degli attacchi contenuti nel libro.

(4) *Orichoviana*, p. 543.

riano (1). Più tardi, esponendo al cardinale Hosius la sua duplice battaglia in difesa della fede cattolica, diceva : « Ex hac concertatione nostra acri et vehementi *Chimaera* nata est adversus Stancarum Nestorianum, et *Fricius* contra Fricium Arianum » (2). Per un momento si era illuso di aver turato la bocca e all'uno e all'altro, scrivendo allo Zittardo : « Atque his libris nostris nihil adhuc respondit Stancar, nihil Fricius ». Ma, se questo potè essere vero quanto allo Stancaro, non lo fu certo rispetto al Modrevius ; poichè già nella lettera citata all'Hosius, ch'è del maggio 1563, l'Orichovius gli annunciava il nuovo libro contro di lui pubblicato dal Modrevius, apparso il 24 dicembre del 1562, e con un titolo similare ma antitetico al suo *Fricius* e cioè con il titolo di *Orichovius* (3). La replica del Modrevius era forte assai più che non la scarsa teologia del Ruteno potesse sostenere ; ond'egli chiedeva, prima di accingersi a rispondervi, lumi e aiuti a una penna ben più esperta della sua, a quella dello stesso Hosius.

Ma pare che l'Orichovius vi abbia poi rinunciato per questa circostanza, che egli stesso riferisce ed in cui si rivela tutta la sua poco brillante psicologia. Molti tra i nobili e fra gli stessi ecclesiastici, scandalizzati e sdegnati del suo procedere verso il Modrevius, si alienarono dall'Orichovius ; ed allora successe questo, di cui egli levò alto lamento : « Alcuni degli ecclesiastici, i quali mi davano prima uno stipendio, appena io ebbi provocato Stancaro e Fricius e altri eretici dannosi alla Corona polacca, ed ebbi vinto con la grazia di Dio la battaglia, combattendo per tutto il clero contro gli eretici, cessarono di darmi quegli stipendii » (4).

---

(1) Ibid., p. 548.

(2) Ibid., p. 556. Cotesto abbinamento dei due libelli orichoviani passò poi nella epistolografia tra Polacchi e Svizzeri ; cfr. p. e., Wotschke, *Briefwechsel*, p. 206 sg.

(3) *Andreae Fricii Modrevii, Orichovius, sive depulsio calumniarum Stanislai Orichovii Roxolani*, s. l., 1562.

(4) *Quincunx*, e cioè *Modello dello Stato polacco rappresentato sullo zinco* (in polacco il *Quincunx* sarebbe una figura geometrica simbolica, e cioè un triangolo isoscele, a cui è paragonata la Repubblica polacca, triangolo che si trova pure riprodotto in *Orichoviana*, p. 556), s. l. (Cracovia), 1564 ; una edizione curata da Kot e Los è uscita a Cracovia nel 1919, p. 32.

Lasciamo stare le pretese vittorie. Certo è che più candidamente o cinicamente di così non si poteva confessare di non essere stato altro mai che una penna prezzolata.

V.

Gli ultimi rapporti del Modrevius con lo Stancaro, di cui sia rimasta traccia (rapporti, s'intende, sempre impersonali ed indiretti), si riferiscono all'azione spiegata dai protettori del Mantovano, perchè egli si riconciliasse con gli altri Evangelici. E — si capisce — poichè si trattava di conciliazione, Fricius Modrevius non poteva essere lasciato in disparte. Di fatti, da Dubiecko il signore del luogo, Stanislao Stadnicki, che aveva ospitato, come si è visto, lo Stancaro e la sua scuola ed era al tempo stesso in rapporti personali ed epistolari cordialissimi con Fricius, gli scrisse invitandolo ad intervenire al colloquio dell'agosto a Stobnica ed al sinodo del settembre a Wladzistaw, indetti a tale scopo.

Fricius declinò l'invito. Egli si diceva, in una lettera del 9 settembre da Wolborz, abbattuto e scoraggiato dall'insuccesso dei suoi sforzi conciliativi. Allegava pure le assorbenti occupazioni agricole (falciatura del fieno e delle messi, cultura dei campi ecc.), di cui viveva (1).

Soli e sufficienti motivi ? I veri e più profondi motivi non sono da cercarsi altrove ? Un contemporaneo cattolico, e quindi non sospetto di troppa indulgenza verso il Modrevius, lasciò scritto di lui : « Videbatur esse simplex et infacundus, sed scripta ostendunt qualis fuerit ». Dunque, uomo più da tavolino che non da pubblica tribuna. Uomo troppo coscienzioso e delicato, per avventurarsi in quelle vere baruffe ch'erano i famosi colloqui e sinodi, dove non sempre ci si scambiava soltanto degli elevati argomenti e dei sacri testi, ma dove gli insulti più luridi sostituivano troppo spesso gli argomenti e i sacri testi piovevano sugli avversari allo stato greggio, chiusi ancora nei loro *in folio* e nelle loro pesanti rilegature a borchie. Nè, d'altra parte, il Modrevius poteva omai illudersi che le cose si sarebbero svolte in

(1) Kot, p. 215.

modo più corretto ed edificante, ove, per non dire d'altri, avrebbe disputato anche l'irruento ed intrattabile suo difeso, lo Stancaro. Per il quale doveva sentire omai di aver fatto abbastanza.

Ma, ad onta di cotesto suo ritegno, la passione di farla da conciliatore e la riputazione, che se n'era universalmente acquistata (*vult agere conciliatorem*, aveva detto sprezzantemente di lui uno Svizzero, come s'è visto), finirono con trarre il povero Fricius alla rovina.

Quando il re Sigismondo Augusto dovette constatare che l'aver bandito gli Antitrinitarii italiani non era bastato a metter pace fra gli Antitrinitarii indigeni ed i Riformati ortodossi ; impressionato e seccato di quelle continue controversie che gli mettevano a soqquadro lo Stato, pensò di rivolgersi al suo antico segretario, e cioè al Modrevius, incaricandolo di esaminare bene le ragioni delle due parti e di escogitare un compromesso accettabile da entrambe.

Fricius accettò l'incarico. Senza, per altro, farsi ormai troppe illusioni. Difatti, indirizzando al re uno dei vari scritti da lui composti a tale intento, egli diceva malinconicamente : « Tu mihi mandasti ut concordiae partium studerem. Ego autem tantum abest ut id fecerim ut res magis intricasse videri possim, partesque ipsas plus offendisse, quam reconciliasse ». E così, difatti, avvenne. Come dei suoi scritti (fra cui uno attinente in modo più diretto all'argomento centrale del dissidio, e cioè quello intitolato « De Tribus personis et una essentia Dei ») fosse da parte di Riformati calvinisti a lui avversi sottratto al suo stampatore il manoscritto, onde gli toccò di rifarlo; come, d'altra parte, i Controriformatori cattolici lo pigliassero di mira, e riuscissero a scacciarlo dai suoi uffici e dal luogo natale ; come egli si vedesse ridotto, morto oramai il re suo protettore, ad invocare dal suo esilio, ove poi morì, l'intervento nè più nè meno che di Pio V (1), e cioè di un papa che si chiamava Ghislieri ed era forse il più alieno che sia stato mai dal far pace con i Protestanti e, meno che mai,

---

(1) L'epistola, diretta dal Modrevius a Pio V, si trova riprodotta nell'opera di lui *Silvae*, III, ed. Cracoviae, 1590, pp. 150-157.

dal mettere pace fra di essi, non è più il caso che qui si dica (1).

A noi non rimane che da fare quest'ultimo rilievo ; ed è che lo spirito e l'intento conciliativo, se fecero la forza dell'opera politica di Fricius Modrevius e gli assicurarono una bella e stabile fama tra i pubblicisti d'ogni paese, costituirono invece il lato debole della sua opera teologica e tolsero che ne rimanesse una impronta duratura nella scienza. Il conciliare, il contemperare, il *juste milieu*, convengono al moralista ed al politico, e possono essere ad essi strumento di successo : non invece al teologo, non al filosofo, di cui non possono che intorbidare ed affievolire le speculazioni trascendentali. La pura dogmatica teologica, ed un poco anche la pura dogmatica giuridica, per tanti lati a quella somigliante, operano con l'assoluto e non ammettono mezzi termini. Come, si può dire, non li ammette la matematica.

Ed ecco perchè della produzione letteraria dell'ammirevole Fricius Modrevius non è rimasto nella storia della teologia nulla ; mentre qualcosa è rimasto per contro della produzione di quel, per tante ragioni, detestabile Francesco Stancaro.

Al successo, diremo così, tecnico del Mantovano ha forse conferito ancora quest'altro fatto, che egli fu, in fondo, l'uomo di una sola idea. E intendiamoci bene : di un'idea, non di un ideale.

« Cave ab homine unius libri », dicevano gli antichi. E si potrebbe parafrasare : dall'uomo di un'unica idea ; e cioè dall'uomo invasato da un'unica idea, a cui egli abbia dato tutte le sue forze e tutte le sue ore. Ogni scienza potrebbe fornire esempi di somiglianti apostoli o propagandisti di un loro unico concetto, principio o ritrovato, i quali, contro ogni opposizione e derisione, finiscono, o con imporlo, o quanto meno, con gettarlo tra i piedi degli altri cultori e ricercatori, costretti ad occuparsene, magari solo per scartarlo dal loro cammino. Il che è pur sempre una maniera di successo.

Idea, poi, e non ideale. Non senza ragione coloro che da ultimo scrissero dello Stancaro hanno rilevato la mancanza in lui di ogni vero e sincero fervore e tremore religioso, e il carattere pura-

(1) Vedi Kot, p. 259 e segg.

mente cerebrale delle sue concezioni teologiche e della sua produzione letteraria. Egli — lo vedemmo — aveva bensì scritto un giorno che tante lotte aveva sostenute con pericolo della vita, nel solo intento di provvedere a salvar l'anima de' suoi avversarii. Ma chi ormai è in grado di conoscerlo a fondo, può sospettare che si trattasse semplicemente di una bella frase patetica, la quale non attingeva più a fondo che alle sue labbra, e che il vero e più profondo movente di ogni sua azione si abbia a ricercare in un orgoglio, che ebbe a volte veramente del satanico.

Eppure — anche prendendolo così come fu — non si può al postutto negare a quel tanto detestato e tanto diffamato Stancaro un poco di giustizia, anzi un pochino di ammirazione : chi ricordi quanti stenti, quanti patimenti, quanti tormenti gli costò quella sua più che trentennale battaglia per quella sua unica idea.

Torino.

Francesco Ruffini

FONDAZIONE DEL DIRITTO INTERNAZIONALE: I CATTOLICI

L'esigenza del diritto internazionale, come idea e dottrina moderna, è nata in coscienze profondamente religiose, che sentivano un grande anelito di giustizia e di pace. Nei trattati e manuali più autorevoli (ad esempio dell'Anzilotti) è detto che il diritto internazionale è un frutto della riforma che spezzò l'unità della Chiesa, e determinò la necessità di nuovi rapporti tra gli Stati: ed è vero; ma l'unità politica era già prima infranta; esistevano già i « principes superiorem non recognoscentes »; e l'autorità del pontefice come quella dell'imperatore non possedeva più efficacia (« la cristianità, aveva detto Enea Silvio che fu papa, è un corpo senza testa ed una repubblica priva di leggi e magistrati »). La Riforma, coi suoi due figli Gentili e Grozio, ha dato qualche suo accento alla formazione più vera e spiegata del diritto internazionale. Ma non regge la leggenda di cui parla il Wollenhoven, che « quel diritto sia nato nel periodo romantico della sollevazione dell'Olanda contro la Spagna, ai tempi di Elisabetta e di Enrico IV, dei padri pellegrini e dei Wasa.... » Prima della riforma, il cattolicismo può avanzare qualche titolo.

La fondazione del diritto internazionale, nel senso moderno, è avvenuta dopo che in fasi successive dello spirito si erano acquisiti, sulla base dei fatti storici, due idee: la cristiana della comunanza universale, e l'altra, che dissolve il medioevo, d'una coesistenza di Stati indipendenti e sovrani. Sorge il diritto internazionale, come mediazione e sintesi dei due momenti anteriori, con un processo ben spiccato nei protestanti, i quali paragonano il Sacro Romano Impero ad « un fiume che si è spento nell'oceano, senza perdere il nome » (Gentili) e rivendicano la

podestà propria ed autonoma delle sovranità locali (Grozio). Ma hanno dei precursori, e per trovarli bisogna andare tra i frati ed i teologi cattolici, in una prima delineazione di problemi ; che ha molto interesse ; ed è un tentativo di continuazione ed adattamento della cattolicità ai tempi nuovi.

Il tentativo fu dimenticato col sopraggiungere di nuove correnti e di nuovi maestri ; ed i frati internazionalisti restarono nell'ombra, anche perchè il loro diritto era sorto nelle pieghe della teologia e del casuismo, coi paludamenti della scolastica, e le sue questioni si erano poste come giudizi di confessori più che come costrizioni giuridiche (« si tratta del foro interno — dice Victoria — e la decisione non spetta ai giurisperiti, ma ai teologi ». Alberico Gentili risponderà : « *silete, theologi, in munere alieno* »). Non è facile vincere il fastidio delle interminabili disquisizioni di quei regolari, nel loro formalismo esasperante, con file d'argomenti e contro-argomenti ben enumerati ; e talora con una sfuggevolezza inquetante di pensiero, a tipo gesuitico. Non sono però, come è stato detto « sogni senza aderenza con la realtà » ; tutt'altro ; i più di quei frati si muovono e scrivono per problemi immediati, nè manca in alcuni il domenicano ardore di atteggiamenti contro corrente.

Il Victoria (1480-1546) è il domenicano, un biscaglino chiamato così dal suo luogo di nascita , che insegnò quarant'anni all'università di Salamanca ; infaticabilmente, « con eroica passione del pensiero » ; (non si vede senza commozione la piccola strada che dal convento va all'università, ove egli vecchio e malato si faceva portare a spalla dagli scolari devoti). Consultato da Carlo V non favorì la soluzione che l'imperatore desiderava, e fu denunciato di lesa maestà, ma Carlo rispettò la sua alta coerenza. Erasmo, che soleva dire « vi è qualcosa di più imbecille che l'ingegno d'un teologo ? » ebbe per lui ammirazione viva. « La Francia, disse il belga Vasée ai figli di Colombo, non ha nulla di così sapiente, così semplice e così santo ».

Era la Spagna, sul cui impero non tramontava il sole, che s'era unificata a Stato nazionale, nella crociata interna contro gli infedeli, ed aveva nello stesso tempo conquistato il Nuovo

Mondo. Il diritto internazionale non poteva sorgere che con un senso vasto ed oceanico di rapporti tra gli uomini. Nasce questione sul modo di trattare gli Indi, e Victoria è, con altri teologi, il loro difensore ; sostiene che non possono essere trattati come cose ; sono creature ed hanno diritti ; nè l'America è un territorio *nullius*, su cui si esercita *ius inventionis*. I sudamericani rivendicano il Victoria come il loro assertore e Dante ; sacerdote di una civilizzazione redentrice, che abbondò per verità di violenze, cupidigie e stragi ; ma insomma gli indigeni non furono distrutti, come nel nord dalla colonizzazione anglosassone. Si è voluto vedere nel Victoria il precursore di Monroe, ed è una esagerazione goffa. È vero invece che — quando alla conferenza di Berlino nel 1884 si cercò disciplinare l'inondazione coloniale in altri continenti — il delegato americano, nel richiedere « l'assenso volontario degli indigeni nei casi in cui non abbian provocata l'aggressione », richiamò un nome, Victoria ; e la soluzione del frate cinquecentesco non è nello spirito dissimile da quella che ha suggerito l'odierna formula societaria dei mandati.

Il Victoria respinge gli argomenti (sette argomenti) coi quali si potrebbe sostenere il diritto della Spagna di tener gli Indi in suo dominio e balia. Primo argomento : l'autorità universale dell'imperatore ; ma « è forse costui il padrone del mondo ? quest'opinione è senza fondamento alcuno ». Victoria è contro l'imperialismo coloniale e cita il Vangelo : « che cosa serve all'uomo di guadagnar il mondo terreno, se perde la sua anima ? » Mette al secondo posto e respinge l'idea che « il pontefice sia signore civile e temporale del mondo » ; nient'affatto ; la famosa bolla di papa Alessandro VI (che doveva sollevar le beffe di Voltaire e l'entusiasmo di de Maistre) « ha soltanto valore spirituale, e non può attribuire politica sovranità ». Questa posizione è piena di significato, e documenta che lo schema dell'universalismo medioevale è, come tale, ben morto. Il Barthelemy ammira il « paradosso » con cui questo monaco si mette nella via di laicizzare il diritto internazionale, ed è l'accorgimento di un figlio della Chiesa che cerca salvare la parte pura e vitale della concezione cristiana — l'idea della comunanza delle genti — lasciando cadere ciò che contrasta irremissibilmente con le condizioni nuove

dei tempi. Un senso profondo di fraternità e di tolleranza anima il vecchio teologo, quando — negando un altro argomento, che si debba imporre il vangelo agli infedeli con le armi — dice « anche se la fede fosse annunziata ai barbari d'un modo ragionevole e sufficiente ed essi l'avessero respinta, non sarebbe ragione di far loro guerra e spogliarli dei loro beni ». Del resto, aggiunge amaramente, vi è troppo disordine nel costume degli spagnuoli che vogliono imporre la moralità agli indigeni !

Ed allora ? deve la Spagna rinunciare al nuovo mondo ? Contro i sette argomenti respinti il sottile ragionatore allinea cinque titoli legittimi di intervento, e li prospetta sovratutto dal lato negativo : che gli Indi non han diritto di respingere i benefici della civiltà, offerti loro pacificamente ; ed in caso di resistenza sorge — sempre circondato di cautele e garanzie — il diritto di occupazione. Il primo titolo si richiama all'*ius navigationis et commercii* che è della *societas universalis* ; diritto di navigare nei liberi mari, di trafficare con ogni gente, di immigrare nelle terre nuove ; la concezione del Victoria ha nella base il fattore economico e commerciale ; il mondo è diviso in nazioni, ma ciò non sopprime, anzi esige lo scambio e la circolazione di merci ed idee tra gli uomini. (Leggendo questi teologi internazionalisti, sembra di udire in qualche punto un presentimento degli economisti del mercato universale e di Adamo Smith). Con gli altri titoli il Victoria entra nel campo più propriamente politico, e taluno dei sette motivi respinti per la porta ha l'aria di rientrar per la finestra ; così la Spagna non ha diritto di convertire col sangue, ma di impedire che i convertiti ricadano in idolatria. In ogni caso i mezzi di conversione devono essere miti e civili, il dovere di civilizzare deve passar avanti al vantaggio di civilizzare ; e su tutti deve prevalere il sentimento della fraternità ; gli indigeni devono esser protetti, non spogliati dei loro diritti politici, sono essi che — come ogni repubblica ha diritto di eleggere il principe — possono scegliere a tale..... il Re di Spagna !

Il diritto internazionale del Victoria è un capitolo della sua immensa teologia. In altre opere tratta della guerra, che non respinge in assoluto ; secondo il concetto della guerra giusta, ormai acquisito alla Chiesa. « Fine della guerra è la pace e la si-

curezza » ; aveva detto Sant'Agostino, riecheggiando senza saperlo Aristotile: « fine della guerra è la pace ». Il Victoria svolge ancora questo tema ; e respinge (nel cinquecento) le guerre di religione ; « causa di giusta guerra non è la diversità di religione » ; soltanto quando riceve un'offesa in un suo diritto istituito in nome della civiltà come *ius comunicationis*, (diritto, s'intenda, obbiettivo e nell'interesse di tutti, non del solo subbietto offeso) « la repubblica ha l'autorità di vendicare l'ingiuria ». Il domenicano non indugia e non pensa agli arbitrati ed al giudizio di terzi; bisogna che il diritto sia violato nella sua obbiettività, che la legge naturale sia offesa e calpestata ; ed allora lo Stato colpito deve punire ; è la teoria del belligerante giustiziere, che agisce con la sicurezza terribile che Dio è per lui, e col freddo entusiasmo degli idealisti assertori di pace (dai frati domenicani ai rivoluzionari francesi come Robespierre). Il Victoria ad ogni modo circonda la guerra di mitigazioni, e stabilisce i « canoni per condur la guerra » ; farla soltanto quando si è forzati pel bene della patria e non pel male del nemico, usar della vittoria con moderazione.....

Questo teologo spagnuolo riconduce tutte le sue idee sulla guerra, sulla pace, sul commercio internazionale ad un punto centrale e direttivo, ed è il primo, veramente il primo, a parlare di *ius inter gentes* (molto tempo avanti lo Zough, cui si attribuisce questo primo nome del diritto internazionale). « Ciò che la naturale ragione costituisce fra tutte le genti si chiama diritto delle genti ». Egli prende la definizione giustinianea del diritto delle genti, sostituendo ad « uomini » genti, e così ne innova la portata ed il significato. L'*ius inter gentes*, a sua volta, non si giustifica e spiega se non col presupposto che vi sia una « società naturale delle genti ». Egli ha l'idea dell'organizzazione giuridica dell'intera umanità ; i cui membri, le genti, le nazioni, debbono aver gli stessi diritti e doveri. Non delinea le forme concrete di quest'organizzazione ; non è un progettista o un utopista ; rimane nella sfera dell'esigenza etica e del diritto naturale, ad un'altezza — dice il Barthelemy — che dà le vertigini. Ogni nazione ha diritto, come abbiamo visto, di rivendicare la legge generale se è in sè stessa offesa. Ma il punto di partenza non è il diritto

individuale delle nazioni, e la *societas gentium* non sorge dai loro patti, preesiste ; è il *principium principans* ; concetto che sarà svolto anche più radicalmente dal Suarez.

Il Suarez (1548-1617) è anche più spagnuolo perchè è di Granata, e più internazionalista perchè è gesuita; ha insegnato nelle maggiori università di Roma e sovratutto nelle spagnuole ; « doctor eximius », come lo ha chiamato la sua Chiesa. Ed anche il Grozio lo ha ammirato: « è un filosofo ed un teologo che ha difficilmente l'eguale ». Il Suarez è ancora più sistematico e gigantesco del Victoria. E rappresenta tipicamente in filosofia lo spirito della controriforma e lo sforzo della Chiesa di tornar indietro varii secoli, trincerandosi nelle posizioni tomistiche, e di adattarsi più che è possibile — ma su questa linea — con le esigenze dei tempi. Spicca nel Suarez il tipo mentale gesuitico ; inflessibile ma duttile, chiuso ma socievole, avido ma con unzione, accomodante ed adattevole con le cose del mondo, ma nella disciplina interna « come cadavere » ; fedele e devoto sino all'ambiguità verso la Chiesa nell'interesse stesso della Chiesa, per lasciarle aperte tutte le possibili vie.

La fama del battagliero gesuita si accentuò, in sua vita, per la polemica col Re-teologo d'Inghilterra — il primo Stuart — che fece bruciare le sue opere per mano del boia ; e le bruciò anche la Sorbona, perchè perniciose alla sovranità dello Stato. Sembra impossibile, ma ancora appaiono, ogni anno, libri sulla *vexata quaestio* (dibattuta nel 1854, da noi, tra Bertrando Spaventa e padre Taparelli d'Azeglio) se il gesuitismo fu monarcomaco e regicida, o difensore del trono come dell'altare. L'insistenza forse si spiega, perchè hanno ragione tutt'e due le tesi. I gesuiti utilizzarono la grande corrente di pensiero cristiano, che da Agostino e Tomaso a Suarez e Bellarmino è contrattualista, e quindi almeno tendenzialmente per la sovranità popolare ; ma nel contrattualismo può giocare anche il patto di sudditanza, come nell'Hobbes ; ed il popolo essere « soggetto » nel doppio senso ; e *suppostum* (più che elemento attivo) di sovranità. I gesuiti non sono nemici dell'istituto, ed anzi preferiscono la monarchia tem-

perata ; ma il sovrano deve esser legittimo e non violento, e qui si schiudono tutte le sfumature della distinzione, con due punti-limite : l'autorità del papa, non di ingerirsi, ohibò, nel potere temporale dei Re, ma di protegger lo spirituale sino alla loro deposizione, ed il supremo diritto del popolo (dopo l'appello al papa) di rivoltarsi contro il tiranno *in tutela et in usurpatione.*

A noi, più che questo profilo, interessa l'altro, che vi si collega, del Suarez internazionalista. Anche qui è nel vecchio solco dei canonisti ; la guerra è un male, ma non è sempre un peccato, e va ammessa come guerra di castigo, di punizione, di giustizia, contro chi ha violato l'ordine naturale. Non occorre la materiale aggressione, ossia la guerra ingiusta che provoca la giusta guerra ; (il Suarez è convinto, avanti lettera, delle difficoltà che or trovano i comitati di Ginevra a definir l'aggressore) ; egli è, come il Victoria, interventista, e — quando sia violata la legge obbiettiva della coesistenza umana, specialmente in quei diritti di comunicazione, di commercio, d'interscambio tra i popoli, che anche pel Suarez hanno una grossa importanza — gli Stati offesi han diritto e dovere di marciare. Ciò che risalta, in questi internazionalisti cattolici, è il concetto che dei due belligeranti uno solo ha ragione e l'altro torto ; non è ammissibile che ciascuno abbia ragione dal proprio punto di vista (che vi siano « corresponsabilità » come si sostiene per la recente guerra europea); bisogna bene che si sappia che, per chi viola l'ordine naturale di pace, non vi sono scuse nè attenuanti. Il Suarez, con uno dei suoi adattamenti che inquetano, arriva ad ammettere che il vincitore possa spogliare il vinto ; è come un patto tacito che i belligeranti hanno accettato ; un'eco del torneo e del giudizio di Dio. Ma predica anch'egli che la guerra deve essere più che si può umanizzata e resa meno atroce, perchè accanto alla legge di giustizia esiste quella di carità. E, con uno sviluppo logico del sistema che non è nel Victoria, è favorevole e suggerisce che, per evitare la guerra, si ricorra agli arbitrati.

Meno collegato del Victoria al riferimento di fatto immediato, il Suarez assume un'espressione più marcata di teoria universale. È uno dei più alti cervelli speculativi, e costruisce una vera

cattedrale di idee. Il concetto di legge naturale (che precede il diritto naturale del Grozio) stabilisce prima del Grozio il valore della massima *pacta sunt servanda*, e le conferisce un valore — obbiettivo oltrechè subbiettivo, non dai soli patti ma dalla preesistenza d'una famiglia delle nazioni, — più profondo che nell'olandese e nei suoi seguaci. Nè in Grozio nè in nessun altro, sino ai tempi nostri, si trova una visione così piena e vibrata della unità internazionale. « La ragion d'essere del diritto delle genti è che il genere umano, benchè sia diviso in popoli e reami diversi, ha tuttavia una certa unità, non solo specifica (di specie umana) ma politica e morale. Ogni città indipendente, ogni repubblica o reame costituisce in sè, unità perfetta e formata pei suoi membri, ma ciascuna di queste comunità è nello stesso tempo membro di quel gran tutto che è il genere umano. Difatti nessuna di essa si basta al punto di non aver bisogno di aiuto mutuo, di associazione, di comunicazione con le altre, sia per il loro meglio essere e la loro grande utilità, sia a causa di una necessità ed esigenza morale. Per questo motivo han bisogno di qualche diritto che le diriga ed ordini convenientemente in questo genere di relazioni e di società ». Il principio dell'interdipendenza è posto così in un modo definitivo. « Il Suarez e prima di lui il Victoria — dice il Verdross — hanno salvato la nozione del genere umano, dopo che la concezione universalistica del medioevo era stata spezzata dalla nascita degli Stati moderni e dalla Riforma ».

Nel Suarez l'universalismo politico ha una notevole formulazione filosofica. La legge naturale non deriva per lui dalla ragione ; ed ha la sua base in una regola generale, che non dipende dal riconoscimento che ne dà la coscienza. Così la comunanza delle nazioni è un *prius* e preesiste alle nazioni, che non la mettono assieme con le loro volontà ed il loro accordo. È il « nominalismo giuridico » a cui attingono alcune scuole modernissime, come la austriaca del Kelsen, che vogliono rinnovare e fortificare le basi del diritto internazionale. Già più volte, in questo ultimi anni, quando gli indirizzi dottrinali eran sembrati troppo positivi, troppo inchiodati alla monca realtà degli istituti, incapaci di

sollevarsi ad una organizzazione più efficace dell'umanità, si sono alzate voci (dal Nippold, dal von den Pol, da tanti altri) : « torniamo ai veri padri dell'idea di società delle reazioni ; agli internazionalisti cristiani, al Victoria ed al Suarez ! »

Si è parlato perfino di un « tradimento di Grozio », che avrebbe abbandonata la via vera, la via santa, aperta dagli internazionalisti cattolici. Più giurista, più penetrato (fu uno dei maggiori umanisti di ogni tempo) dal concetto dello Stato come potenza ed autorità materiale, Ugone Grozio non si levò al punto di vista ed all'altezza ideale di questi cattolici, nei quali agiva tutta la potente tradizione dell'« ecumene » e dell'universalità della vecchia Chiesa di Cristo. Si affacciavano dal medioevo, e la loro era ancora una visione che si inanellava con la città di Dio, le profezie gioachimite, la Divina Commedia; (e meglio che la commedia dantesca, il Bryce avrebbe potuto chiamare « epitaffio e profezia » le concezioni di costoro); riconoscevano, e questa era la nota differenziale dalle visioni medioevali, la esistenza degli Stati indipendenti ; ma cercavano di salvare ed attuare ancora l'universalismo tra le genti. E tale è il prestigio e la grandezza di quest'idea, che ai loro sistemi, — anche quando si piegano e adattano, pel rimanente, ai congegni gesuitici e della controriforma, di tecnica esteriore più che di spiritualità, vera e profonda — conserva una divina scintilla dell'antica luce evangelica.

La Chiesa cattolica ha mandato avanti, alla loro ora, questi esploratori geniali. I gesuiti (che furono chiamati la massoneria nera) sono per definizione *anazionali* ed internazionalisti. L'universalismo è la forza, con la quale la Chiesa e la sua agile milizia resistettero, con successo, all'avanzata della Riforma. Anche dopo — nei loro avvolgimenti e nelle consapevoli divisioni interne di lavoro e di tendenze politiche, per tenersi aperte più vie — i gesuiti non hanno mai trascurato il filo della tradizione societaria ; (nè è quì il luogo di vedere come anche nell'800, quando avevano rinunciato ad ogni velleità monarcomaca pel più ortodosso legittimismo, si trinceravano dietro l'idea universale per

resistere al principio di nazionalità). Qualche anno fa, in un casuale incontro, parlavo con un altissimo membro dell'ordine dei tentativi che si solevano fare a Ginevra — la terra di Calvino e Rousseau — per realizzare qualcosa di più serio e di più consistente nella società delle nazioni. « Ma sì — disse il mio interlocutore — è difficile che riusciate ; se riuscirete, troverete sul luogo le nostre avanguardie perdute, e vi diranno : a queste cose avevamo pensato già noi ». Gli osservai che il papa a Ginevra non c'è; era stata la speranza dei primi negoziatori della conciliazione ; ed avrà fatto benissimo a rinunciarvi, come non volle essere un secolo fa nella Santa Alleanza, ma ciò ha qualche significato ; ma « che cosa fate oggi, per gli ideali del Victoria e del vostro Suarez ? »..... Qui il problema.

Roma.

Meuccio Ruini

IL REALISMO PURO DI CESARE RANZOLI

Richiamiamo l'attenzione degli studiosi sopra l'opera *Il realismo puro* (Milano, 1932) del compianto Prof. Cesare Ranzoli, la cui pubblicazione avvenuta dopo la sua morte, è stata degnamente curata dalla moglie di Lui Dr. Maria Pigatti Ranzoli.

Questo lavoro, interessantissimo sotto ogni aspetto e che rivela una volta di più l'acume critico e la prolificità speculativa dell'autore, ci trasporta dinanzi ad una soluzione del problema gnoseo-ontologico che si può dire davvero originale negli annali della nostra cultura filosofica.

Il R. contrappone il suo realismo puro tanto al comune realismo dualistico quanto ai diversi idealismi che affondano tutti, in maggiore o minore misura, le loro radici nel criticismo kantiano, con la sua distinzione artificiosa tra fenomeno e noumeno, tra sensibile e intelligibile che, nel linguaggio del Kant, equivalgono a conoscibile e inconoscibile.

Il criterio che guida il Ranzoli nella sua acuta disamina gnoseologica è la « certezza immediata », l'assenza di qualsiasi artificio dialettico che valga a valorizzare uno dei poli della conoscenza a scapito dell'altro. Del resto, questo che si potrebbe anche chiamare testamento filosofico del R., ha messo in evidenza una cosa di somma importanza : l'ipostatizzazione dei due termini, soggetto e oggetto, propria del realismo dualistico (distinzione che si trasforma metafisicamente in « io », e « natura esteriore a questo »), ha servito magnificamente gli interessi del criticismo e degli idealismi, inquantochè ha offerto a questi il bersaglio più sicuro per i loro strali. In altre parole, essa ha preparato, suo malgrado, il terreno per l'esercitazione dialettica dei vari idealismi.

La risoluzione degli stati di coscienza in cose materiali non ha maggiore ragione d'essere della risoluzione delle seconde nei primi. Giacchè — dice l'a. — la certezza che s'accompagna agli uni, si accompagna anche agli altri, *ed io non ho alcuna possibilità, nè alcun diritto, di convertire in una pura creazione del mio spirito quell'oggetto che nel mio spirito s'è costruito con modi d'essere suoi propri.*

Per comprender bene il realismo puro del Ranzoli, è necessario prendere come punto di partenza il medesimo fattore da cui egli ha preso le mosse per la sua trattazione, vale a dire l'esperienza. In que-

sta non si ha, come generalmente si crede, un soggetto che contempla passivamente degli oggetti separati da lui e si pone di fronte ad essi, vuoi che si assuma la realtà alla maniera razionalistica, cioè come una parte capace di oggettivarsi — kantianamente — attraverso le forme dell'intuizione sensibile e le categorie dell'intelletto ; vuoi che si ritenga la « res » medesima capace di imprimere i suoi caratteri essenziali sul soggetto come in una lastra fotografica. E quando si riesca ad ovviare a quest'antinomia conoscitiva, necessariamente dualistica in entrambe le alternative citate, prendendo appunto come criterio la certezza che offre l'esperienza, non s'impone più alla mente l'esigenza di risolvere l'enigma dualistico-conoscitivo in una visione monistico-idealistica come quella hegeliana.

Dice il R.: Se il reale è uno (e come potremmo mettere in dubbio ch'esso è uno?), esso è reale in quanto conosciuto, conosciuto in quanto reale, proposizione questa che a tutta prima sembra calcata sulla falsariga dell'idealismo assoluto e sopra l'identificazione del conoscere e dell'essere. Sì, se anzichè sull'esperienza concreta di ogni singolo individuo si facesse riposare la speculazione o sull'« idea astratta » (Hegel) o sull'« atto conoscitivo » (Gentile) oppure sull'« intuizione » del Bergson, chè, secondo il Ranzoli, anche l'intuizione bergsoniana è da collocarsi nel novero delle astrazioni, per quanto si presenti sotto veste di concretezza. Ma, come abbiamo detto, non è così !

L'autore, nella sua critica all'idealismo, riesce felicemente a mostrare come questo si agiti sopra uno sfondo scettico ; e ciò ben si comprende quando si pensi che tutti gli idealismi fanno capo al criticismo Kantiano, e questo, in conseguenza dell'assunzione ch'esso fa della natura come di un « quid » inconoscibile, finisce poi per sboccare in uno scetticismo più o meno larvato.

Ai termini idea e materia, il Ranzoli sostituisce vita ed azione, ma non intese come le intendono certe correnti empiristiche contemporanee le quali non cercano la vita ove attualmente si trova, e cioè nell'individuo pensante ed agente. L'universo è di natura spirituale e materiale in quanto questi due aggettivi sono da riguardarsi come gli elementi costitutivi necessarï delle qualità di cui il mondo si compone. Non esiste corpo senza spirito, come non esiste spirito senza corpo. Tutte le difficoltà che si sono finora parate dinanzi ad una soluzione dei problemi della conoscenza e dell'essere sono per lo più derivate dall'avere scambiato il sostantivo qualità con uno dei due aggettivi o aspetti che costantemente l'accompagnano, e ciò per un'errata interpretazione e valutazione dell'esperienza. Infatti, talora in quest'ultima si è fermato

il nostro sguardo sopra l'aspetto spirituale, e si è da ciò inferito e concluso che la realtà prima ed ultima dell'universo dev'essere spirito, oppure è avvenuto l'opposto e si è giunti ad una conclusione materialistica. È naturale che nella elaborazione dei molteplici sistemi, di cui consta la storia della filosofia, siano sorte quelle antinomie e quelle difficoltà che vi si notano e sono da questi inseparabili.

Nella qualità, i due aspetti ai quali abbiamo accennato non rimangono sempre, per così dire, alla medesima distanza e nella medesima situazione l'uno rispetto all'altro. Dev'esserci un luogo e momento unico in cui le qualità si pongono come reali, e questo non può essere se non il momento supremo che unifica la coscienza e l'esistenza : il momento della conoscenza. È questo il momento unico in cui il soggetto si realizza conoscendo l'oggetto e in cui l'oggetto diventa reale in quanto conosciuto dal soggetto. Questa dottrina delle qualità conduce il Ranzoli a concludere che « la conoscenza è lo stesso mondo che si fa consapevole di sè stesso e, facendosi consapevole, si fa reale, mentre, facendosi reale, si pone come identico a sè, in quanto conoscente nonchè come altro da sè in quanto conosciuto ».

La gnoseologia e l'ontologia non sono facilmente distaccabili nella dottrina del R., e ciò è senza dubbio un considerevole merito del realismo puro. Il principio generale che informa questo sistema è il « perdurare presente » con la quale espressione l'a. vuol significare una fusione intima, rinnovata d'istante in istante, del presente-presente col presente-passato e col presente-futuro. È questo il processo delle qualità, ossia del reale : quest'ultimo, colto ad ogni momento del suo perenne consapevole fluire è appunto ciò che si chiama « spirito ».

Il realismo puro, che si distingue dal neorealismo anglo-americano e non ha nulla in comune coi diversi empirismi contemporanei si può riassumere in poche parole.

1). Il mondo esterno ha per sua caratteristica una molteplicità qualitativa che si esprime nelle due forme di spazio e di tempo.

2). L'esteriore, ossia la qualità, è soggetto ad un processo d'interiorizzazione : il mondo così interiorizzato, rivela ad un certo punto del suo processo, altri due caratteri : l'unità e l'universalità. Il prodursi di questi ultimi nelle qualità individuali è il regno dell'incorporazione, delle due parti essenziali della qualità, ossia della coscienza e dell'essere.

Il processo spirituale — secondo il R. — è dato da questa continua tensione del reale verso l'acquisto d'una coscienza sempre maggiore del proprio esistere. Il momento in cui essa si produce, dopo innumerevoli tentativi d'approccio che costituiscono tante fasi dell'esistenza del reale

qualitativo è, per così dire, la creazione dell'occhio nel reale medesimo. Questo può d'ora innanzi vedere sè stesso e tutto ciò che lo circonda, ma questa facoltà di visione, nello spazio e nel tempo, non è già qualche cosa che si possa confrontare con la visione dello spettatore spirituale sul palcoscenico della materialità. Nel teatro dell'universo non c'é, in verità, posto per spettatori che non siano contemporaneamente anche attori. La possibilità di conoscenza e di speculazione è il coronamento del processo intimo del reale, il quale, ad un certo punto del suo lavoro d'interiorizzazione, riesce a provocare l'avvento di detta possibilità, ossia a trovare sè medesimo, a conoscere la propria realtà.

3). Essendo proprietà del reale d'interiorizzarsi sotto le due forme dello spazio e del tempo, esso, nell'atto della conoscenza, ossia dell'esperienza, acquista nozione della molteplicità degli enti, cioè di questi ultimi come posti *fuori* l'uno dall'altro e della loro distensione temporale. In tal guisa, uno può ricostruire regressivamente il suo passato ed anticipare, entro certi limiti, l'avvenire.

Prima di chiudere questo breve cenno sul realismo puro del Ranzoli non possiamo fare a meno di far cadere il nostro discorso sui due ultimi capitoli del libro, e precisamente dove si parla della pretesa limitazione dei sensi, delle illusioni sensoriali e del valore della conoscenza sensibile.

Osserva acutamente l'a. che « se l'uomo ha saputo accrescere con vantaggiosi ritrovati la capacità dei proprii sensi (il microscopio, il telescopio, il termometro, ecc.), senza il suggerimento diretto o analogico dell'esperienza sensibile, l'uomo non avrebbe potuto fare tale invenzione. Fa notare inoltre che se il senso, coadiuvato dallo strumento, giunge molte volte dove non sarebbe mai giunto da solo, altre volte il senso solo arriva dove nessuno strumento può giungere. Così, il senso olfattivo avverte la presenza del cloroformio nella misura d'un centesimo di milionesimo di milligrammo, che nessuna bilancia può pesare. I milioni di stelle rivelati dal telescopio sono *visibili* al pari delle settemila che formano la scala empirica delle grandezze stellari, e ciò appunto perchè sono *vedute*.

Queste note hanno immensa importanza perchè, oltre a corroborare la tesi filosofica generale dell'autore, servono indirettamente a combattere, da un lato, i menomatori, dall'altro gli ultravalorizzatori dell'esperienza.

Riconoscere la centralità dell'esperienza : non scambiarne le parti integrative col nucleo, ecco ciò a cui deve mirare costantemente il ricercatore della verità. Altrimenti si è costretti a vagare nel territorio

del materialismo, e la faccia mentale, spirituale, della realtà resta nelle tenebre ; oppure dell'idealismo, che non può rendere ragione della natura esteriore e la riduce a idea negandola o, per lo meno, deformandola.

Sotto molti aspetti, questo realismo si potrebbe anche chiamare « pluralismo spiritualistico », quando per spirito s'intenda ciò che pure noi intendiamo, e cioè, non un'entità avulsa dalla materia e che le è essenzialmente nemica (secondo la concezione platonica), ma un ente la cui essenza è bifacciale, spirituale e materiale nello stesso tempo, e che progredisce indefinitamente ritrovando sè stesso in esperienze sempre più ricche e più vaste.

L'opera del R. offre — a nostro avviso — ampie possibilità di sviluppo da questo lato interessante e suggestivo. La trattazione del R., rigorosamente mantenuta sul terreno filosofico, oltre a raggiungere lo scopo immediato dell'a., che consiste nell'aver messo il problema della conoscenza sopra la via d'una plausibile soluzione, ha altresì preparato delle solide fondamenta per la costruzione d'un castello in cui la filosofia e la scienza, la scienza e la religione, la ragione e il sentimento, la mente e il cuore potrebbero convivere in buon accordo. La pretesa inconciliabilità è data più che altro dal fatto che la monade spirituale, ossia la qualità, non è contemplata dall'angolo prospettico da cui dovrebbe essere riguardata ; dall'esperienza, la quale è da assumersi solo e unicamente come « autorivelazione » della vita nel suo corso evolutivo, nel suo cammino verso stati sempre più perfetti.

Raccomandiamo vivamente la lettura di quest'opera, nella quale il vigore dialettico e creatore si accoppia in modo ammirevole alla critica acuta, onesta e serena delle correnti contrarie.

E una lode sincera vada pure alla Dr. Maria Ranzoli, al cui attaccamento verso la persona dell'illustre estinto nonchè verso la materia da Lui coltivata e professata, dobbiamo un'opera così densa di pensiero.

Genova.

REMO FEDI

RECENSIONI

Ed. König, *Ist die moderne Pentateuchkritik auf Tatsachen gegründet?* (Chr. Belfer. Stuttgart, 1933, 54 pag.).

Edoardo König, professore all'Università di Bonn, autore di un dottissimo commentario al Genesi, risponde in un opuscolo denso e suggestivo alle critiche mosse dal pastore Möller, alle sue opere in particolare e alla critica del Pentateuco in generale. Secondo il König, il Möller difende l'unità e la mosaicità del Pentateuco con tutte le armi di cui può giovarsi, perfino « coi gaz asfissianti (Giftgasbomben) dello scherno e della falsa interpretazione ! ».

Non abbiamo letto lo scritto del Möller (die Einheit und Echtheit der fünf Büches Mosis) e giudicarlo solo attraverso le risposte del contraddittore, non ci pare conveniente nè lecito. Ci sembra però che il Möller sia più bramoso di affermazioni massiccie che di conclusioni salde. Se questo bisogno di affermazioni rappresenta una legittima reazione di fronte ad una critica troppo analitica e dissolvente, pure bisogna confessare che troppo spesso la reazione si fa a scapito della cultura... e perfino del buon senso. La difesa del König ci sembra forte e convincente. È peccato ch'essa non sia redatta in un modo più ordinato e più sintetico. Il König si è astretto a rispondere minutamente ad ogni attacco dell'avversario. Però, sebbene troppo inorganica, la sua esposizione ci consente una visione ricca e seducente della storia letteraria e religiosa del popolo d'Israele. Innanzi tutto il König osserva che la critica del Pentateuco è molto più antica di quanto se l'immagini il Möller. Essa risale perfino al quinto e al quarto secolo dopo di Cristo, quando certi dottori ebrei si avvidero delle difficoltà che vi sono nell'attribuire tutto il Pentateuco a Mosè. Lungi dall'essere affrettata, questa critica ha proceduto lentamente e con timidità. Se nel secolo scorso si è fatta più ardita, se ha costruito teorie variatissime e divergenti non c'è da meravigliarsene. La stessa cosa non è avvenuta colle ipotesi intorno ai poemi omerici ?

Il König dà grande importanza allo studio linguistico. L'evoluzione di certe forme pronominali o verbali può essere indizio di fonti diverse. Ma c'è di più. L'apparizione del nome di Jahve segna un momento decisivo nella storia religiosa come nei documenti biblici.

Insomma, il König adduce in favore della critica, un cumulo di prove impressionanti, sebbene enunciate un po' alla rinfusa. La storia letteraria, linguistica, politica, religiosa d'Israele attesta una evoluzione di cui il Pentateuco riflette diverse fasi e non una fase sola. Chi vuole negare questa evoluzione si vede costretto a « tours de force » di esegesi, a contraddizioni enormi ed insanabili. Ma per non essere scritto di pugno di Mosè e per essere costituito di materiali diversi, il Penta-

teuco avrebbe minor valore ? No, dice, il König: la critica letteraria non diminuisce il fatto ch'esso è una fonte storica di prim'ordine. Questo riconosciuto, il tentativo del Möller ci appare come del tutto superfluo. La critica può avere commesso certi eccessi, può avere errato: essa però ha compiuto un'opera duratura. P. Baldini.

Das Buch Iob, *Uebersetzt und erklärt von P. Paul Szczygiel M. S. C.*, Bonn, 1931.

È uno dei volumi più recenti della traduzione dell'Antico Testamento edita a cura di Feldmann ed Herkenne, dell'Università di Bonn. Esso consta di un ampia introduzione e della traduzione del libro di Giobbe, condotta sul testo ebraico, e corredata da un esauriente commento e da un comodo indice alfabetico.

Il libro di Giobbe è uno di quelli che in tutte le epoche ha maggiormente appassionato gli studiosi e i critici, perchè presenta un problema che ognuno si trova costretto ad affrontare e che ancora oggi non è risolto. Perciò esiste un'infinità di studi e di lavori, influenzati dai più vari preconcetti e guidati dai più vari intendimenti. Lo Sz, buon conoscitore di questa letteratura (di cui si trova un ampio elenco al principio della sua opera), cerca di dare nell'introduzione una rappresentazione completa dello svolgimento dei fatti e del pensiero nel libro di Giobbe, e una soluzione delle questioni relative alla composizione e all'unità del testo. La ricerca è condotta con logica ed ordine rigoroso. Dopo avere indicato brevemente il contenuto, l'autore espone la sua teoria secondo cui il libro biblico tende a dimostrare che la sofferenza del buono, lungi dall'essere una prova contro la saggezza e la giustizia divina, giova ad approfondire e a rendere più intima la fede del colpito, ed è quindi una prova dell'amore di Dio, che vuole elevare vieppiù la sua creatura. L'autore mette in rilievo l'andamento della discussione da cui si sviluppa questa dottrina, discussione che assume la forma di una procedura giudiziaria, in cui Giobbe sostiene l'accusa contro gli amici e contro il Signore.

Nella parte critica, lo Sz. accetta, salvo alcuni emendamenti, il testo tradizionale, di cui, pure senza affermazioni assolute, propende a riconoscere originarie tutte le parti, compresi i discorsi di Elihu. Fra gli emendamenti più felici è la trasposizione del cap. 28 – l'elogio della sapienza fatto da Giobbe – al seguito del capitolo 42, 6 ; varie affermazioni dei discorsi degli amici, di Elihu e del Signore, che male si accordano con le tesi da essi sostenute, si tenta di spiegarle considerandole obbiezioni di Giobbe. Quanto all'epoca della composizione, al luogo e all'autore, lo Sz. saggiamente non afferma nulla di assoluto, chè i dati di fatto insufficienti non lo permettono ; avanza soltanto l'ipotesi che il libro sia stato scritto nell'epoca precedente l'esilio.

Il ricco commento che accompagna il testo rileva in prima linea l'andamento del pensiero, ma offre anche copiose notizie storiche ed

etnografiche, e tenta di risolvere i molti punti controversi ed oscuri. Benchè l'autore non riesca a togliere tutti i dubbi sull'interpretazione di alcuni passi, egli porta un contributo notevole alla loro intelligenza. Accanto al testo massoretico, egli considera anche, e talvolta preferisce, la versione greca, pure procedendo con cautela. Con particolare finezza ed amore è seguito il pensiero di Giobbe, le sue alternative di speranza e disperazione, il mutamento graduale, a volte interrotto ma sempre ripreso, dal concetto del Dio ingiusto e terribile a quello del Dio d'amore, che è giusto anche se l'uomo non riesce a comprenderlo.

In conclusione il volume, ben curato anche nella forma, è di reale valore e utilità, sia per la finezza ed accuratezza della trattazione, sia per la ricchezza di cognizioni che vi si trovano.

ANNA SAKLER.

CHARLES GUIGNEBERT, *Jésus*. Paris, La Renaissance du Livre, 1933. [« L'evolution de l'Humanité » XXIX].

Come di consueto, il direttore della collezione, H. Berr, ha condensato nella prefazione le conclusioni del volume. Quale insegnamento ha impartito Gesù ? Una « confiance » — non una « croyance ». Per Lui, l'amore di Dio, è la Legge suprema. Non si è creduto Messia : non si è presentato tale : molto meno come Messia destinato a morire e a soffrire per gli uomini, come Salvatore. Gesù annuncia che la grande speranza sta per tradursi in realtà. Egli crede imminente il Regno, che, a norma della tradizione profetica, attende sulla terra, tra i vivi, mercè l'instaurazione di un nuovo ordine di cose. La fede nella risurrezione ha creato il fatto cristiano, di cui non si può dire che Gesù sia il fondatore. Così, di scorcio, il Berr. Il G. è anche più crudo nelle sue enunciazioni, tratte da una analisi minuta e, del resto, perfettamente informata, delle fonti sinottiche. Il sogno di Gesù sarebbe stato una pura illusione e il suo insegnamento, fatto di bontà umana e di mitezza sorridente, non avrebbe avuto nulla di più di quello che aveva accompagnato la predicazione di tanti altri maestri del suo popolo. « Gli hanno sopravvissuto soltanto il ricordo della sua esistenza e le ripercussioni della sua azione sui suoi intimi. Ed è stato tratto così a giustificare fatti che non aveva preveduto e a convalidare istituzioni ch'Egli avrebbe, senza dubbio, giudicato, per lo meno, come singolari ».

Dinanzi a simili conclusioni ormai non più nuove, ma sempre più recisamente formulate, vien fatto di domandarsi se tale spiegazione che fa del cristianesimo un miracolo *per accidens*, non è altrettanto poco storica che quella dei teologi e delle confessioni ecclesiastiche. Tutte le religioni storiche hanno imposto ai rispettivi fondatori un rivestimento mitico che ha fatto delle loro persone centri di culto e di credenza, come nessuno di loro avrebbe pensato. Ma in tutte il fondatore ha pronunciato una parola nuova e rivoluzionaria che spiega in qualche modo le genesi del movimento. Non è un miracolismo di nuovo genere immaginare che il cristianesimo faccia eccezione alla regola ?

Ma questo accade perchè, male assuefatti dalle tradizioni confessionali, noi ci ostiniamo a chiudere gli occhi e il cuore a quella che è la antropologia e la morale veramente originali del Vangelo : — la vita guadagnata attraverso il suo rinnegamento.

E. Buonaiuti.

M. S. Meissa, *Le message du pardon d'Abou l'Ala.* Préface de W. Marcais, Parigi, 1932.

È questa un'opera curiosissima, dovuta ad uno scrittore musulmano fiorito fra il decimo e l'undecimo secolo dell'Era volgare. Abù l'Ala (o Ahmed Ibn Abdallah) vide la luce a Maarra, una cittadina della Siria settentrionale, non lungi da Aleppo. Uomo di grande dottrina, che si vantava di avere già a 20 anni dato fondo a tutto lo scibile umano, egli passò quasi tutta la sua non breve vita nel luogo natio, tutto assorto in occupazioni spirituali, scrivendo, studiando, dando l'esempio edificante della più completa rinuncia ; un saggio cioè ed un mistico, al pari di tanti altri Sufi. L'opera sua più importante, questo Messaggio, fu sempre molto apprezzato, ammirato, lodato nel mondo islamico, sia per il valore letterario, sia per il contenuto, cioè la materia trattata. Che se del primo non possiamo giudicare attraverso una parziale traduzione, della seconda non sappiamo molto che cosa dire. Certo non dividiamo l'entusiasmo di giudici senza dubbio più competenti di noi, onde ci atterremo al giudizio del dotto francese, Marcais, quando asserisce nella breve prefazione che questa lettura desta nel lettore occidentale un senso di stupore, quasi di smarrimento, poichè bene spesso egli non riesce a capire se l'A. parla sul serio o ride, più ancora che del lettore stesso, di quanto ogni buon musulmano ritiene sacro-santo. Abù l'Ala finge un suo pellegrinaggio nel Paradiso di Maometto dove, come ognun sa, gli eletti godono di tutte le delizie che i sensi possono procurare : mangiano, bevono (colà non vige la proibizione delle bevande alcooliche) suonano, cantano e si dilettano della compagnia non platonica di bellissime Uri. Nella sua peregrinazione, Abù ritrova i letterati che lo hanno preceduto nel basso mondo e ha con essi discussioni non sempre pacifiche, come dovrebbesi supporre ; in un certo punto due poeti si accapigliano in malo modo, rompono sulle loro eteree teste eterei vasi di etereo vino, del che l'A. li redarguisce, minacciandoli di farli cacciare dal Paradiso per mala condotta. E aggiunge : « So bene che Allah sa tutto, vede tutto, ma alle volte anche lui chiude un occhio che non vorrei fargli riaprire ». Il paragonare questo lavoro alla Divina Commedia o chiamarlo come fece alcuno, che certamente non conosceva il divino poema se non di fama, il suo prototipo, suona per noi poco meno che una bestemmia.

G. Cagnola.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Cinquantenario di Bertrando Spaventa. — Ricorre quest'anno il cinquantenario della morte di Bertrando Spaventa, capostipite degl'idealisti hegeliani ed hegelianeggianti d'Italia. Aspettando che i tempi siano maturi per quella storia dell'idealismo italiano che si desidera, e che un giorno qualcuno (forse, chi scrive) scriverà, diciamo qualche parola di questo ch'è da esso venerato come il suo capostipite. Se ne è voluto fare da Gentile e accoliti una figura filosofica di primissimo piano, ma la storia imparziale non ratificherà i loro ditirambici elogi. Ed il perchè è presto detto.

Innanzi tutto, la conoscenza che dell'idealismo tedesco ebbe Spaventa fu tutt'altro che estesa e sicura. Conobbe direttamente Hegel, ma conobbe pochissimo Kant, e meno ancora Fichte e Schelling. Quel tanto che ne seppe, gli venne presso che esclusivamente dalla *Storia della filosofia* di Hegel, che, come si sa, è un giudice tutt'altro che sicuro e onesto, sopratutto verso i suoi immediati predecessori, che egli tende quanto più può a rigettare nell'ombra per mettere se in primo piano. Spaventa lo seguì pedissequamente, e contribuì a diffondere in Italia sul conto dell'idealismo tedesco quegli schemi superficiali ed erronei che ancora oggi Gentile e accoliti, dopo averli servilmente ricevuti, non meno servilmente ripetono.

Quanto ai suoi studi sulla filosofia italiana del Rinascimento, anche qui nessuna originalità. L'idea centrale (quella della *circolazione del pensiero italiano*, che con l'Umanesimo, Machiavelli, Bruno, Campanella rompe l'oggettivismo e trascendentismo medioevale, inaugura il nuovo umanismo e immanentismo, finchè, oppresso dalla Chiesa, emigra d'Italia, si propaga e dà frutto nei grandi sistemi della filosofia moderna, e finalmente, rientra in Italia con la filosofia anglofrancese del Settecento) non è affatto sua: è di Jacobi, di Hegel, degli storici hegeliani della filosofia. Da essi la prese Spaventa e da Spaventa l'ha presa Gentile, ombra di un'ombra. Spaventa tentò di svolgerla accaparrando all'idealismo anche Vico, Galluppi, Rosmini e Gioberti, ma anche qui, a parte ciò che la tesi può avere di discutibile, essa non è affatto sua e fu enunciata da altri molti (p. e. Ausonio Franchi) prima di lui.

Quanto ai suoi scritti più strettamente teoretici, nemmeno qui è dato ritrovare la più piccola stilla di originalità. I *Principi di Etica* e la *Logica* non sono che riassunti di scolaro delle opere di Hegel. Gentile lo ha voluto distanziare dall'altro hegeliano Augusto Vera come un discepolo critico da uno acritico, ma, in realtà, si tratta di sfumature.

Tutt'al più, si può riconoscere a Spaventa un certo fiuto più fine di quello di Vera, grazie al quale, subodorato ciò che c'era di morto nella Filosofia della Natura di Hegel, si astenne dal parlarne. Ma, in complesso, egli ripetè servilmente la parola del maestro, nè seppe mai criticarla a fondo.

Quanto al suo liberalismo, per lui liberalismo significò obbedienza alla legge dello Stato, e così diè l'abbrivo a quel divertente (e oggi fruttuoso) equivoco per cui libertà significa obbedienza e disciplina statale. Che liberalismo significhi innanzi tutto e sopratutto iniziativa dell'individuo, antiautoritarismo, riduzione dello Stato ai minimi termini; Spaventa non sospettò neppure.

Tutto sommato, una figura puramente professorale e universitaria, senza nessuna importanza vera nella storia del pensiero filosofico italiano e tanto meno europeo. Si pensi che in Germania una generazione prima erano usciti dalla Sinistra hegeliana uomini come Feuerbach, Marx, Engels, Stirner, e si misurerà la differenza tra il discepolo geniale e il ripetitore servile. Fu in fondo un hegeliano della destra, e contribuì a dare all'idealismo italiano quel tono pontificale e teologale che ha sempre avuto e che si concilia benissimo con la pratica e il culto dell'interesse personale. Personalmente però, Spaventa fu un patriota sincero, un professore coscienzioso, un uomo probo, che non fece carriera e non battè moneta con la sua filosofia: fu, insomma, un idealista assai poco....attuale. Nel che non lasciò discepoli.

ADRIANO TILGHER.

Riluttante e risoluto. — Dio è là dove una voce chiama ad un compito seducente e in pari tempo terrificante. Perchè Egli è insieme fascino e terrore. Non lo si può seguire e non lo si può obbedire, senza avere la trafittura nella *carne*, e l'ansia del desiderio gaudioso nello spirito.

Solo l'esperienza religiosa conosce di questi atteggiamenti intrinsecamente contraddittori e paradossalmente assurdi. Perchè nell'assurdo e nella contraddizione deve a forza sboccare ogni incisione dell'Assoluto nell'empirico, ogni contatto dell'Eterno col temporale.

E perchè l'assurdo e la contraddizione possano riuscire a qualcosa di vivente e di salutare, debbono essere, temerariamente, sospinti fino alla esasperazione.

Non si cammina sulle vie perigliose ma inequivocabili del Signore, che trascinandosi dietro, sotto il pungolo di una risoluzione di acciaio, tutta la nausea di una riluttanza ingrata e invincibile.

e. b.

Pace! — Il primo esegeta ed interprete della comparazione istituita dal Cristo tra i credenti nel Regno e il sale che dà un sapore al mondo, altrimenti desolantemente scipito, lo scrittore del secondo Vangelo,

sentenziò a sua volta che i credenti avrebbero cessato di essere sale, avrebbero cioè cessato di meritare e di rappresentare il Regno, il giorno in cui avessero rinunciato alla loro più preziosa consegna : la pace scambievole. « Per essere veramente sale, dovete essere in pace fra voi » (Mc. IX. 49).

Il verdetto era preciso ed inviolabile. Tra la visione della pace e l'essenza del Vangelo v'è una solidarietà e sussiste un collegamento inscindibile. Si può dire anzi che il Cristo non ha avuto altro compito nel mondo che quello di universalizzare la prospettiva della pace e di incorporarla in una pratica di vita e in una organizzazione carismatica, vincitrice dello spazio e del tempo, garantite dalla presenza di una tutela impalpabile : Lui stesso.

Vulnerare la idealità della pace è, di nuovo, vulnerare Cristo, che vive nella solidarietà progressiva dei trasumanati da Lui.

e. b.

La civiltà di Caino. — Se, a norma della testimonianza biblica, la prima città fu costruita da Caino, sforzantesi di elevare effimeri ripari di pietra contro il rimorso implacabile che lo faceva fuggiasco, si poteva essere aprioristicamente sicuri che ogni arricchimento, ogni ingrandimento, ogni abbellimento dell'umana città, sarebbero stati una dilatazione dello spirito di Caino nel mondo. Sarebbero stati cioè un tentativo sempre più ingegnosamente architettato per innalzare baluardi di sasso di contro alla implacabile voce del fratricidio, per cui le viscere della terra chiedono, perennemente, giustizia, fin su al trono di Dio.

L'induzione aprioristica è corroborata dai fatti. La civiltà tecnica, che è giunta a creare dimore di mattoni a serie e a soddisfare tutti i più raffinati capricci della lussuosità umana, ha, come non mai, intrise le mani di sangue.

Ma le pareti di acciaio, anzichè attutire, ingigantiscono la voce dei rimorsi. E i pinnacoli innalzati verso il cielo non riescono ad intercettare il grido che, dalle viscere della terra inzuppata di sangue, sale ininterrottamente al cospetto dell'Altissimo.

e. b.

La vera religione. — La più viva e vittoriosa religione storica che la civiltà mediterranea abbia conosciuto, la cristiana, non è nata da una predicazione religiosa, nel significato teologicamente tecnico della parola. È nata dall'annuncio categorico dell'imminente discesa del Regno e dalla indicazione portentosa della maniera infallibile per meritarlo : rovesciare i canoni delle valutazioni correnti e gettare la propria vita allo sbaraglio della dedizione e del sacrificio.

Se Cristo è esempio e norma, iniziarsi alla sua « religione » non significa già mandare a memoria una quintessenza di elaborazioni teo-

retiche, distillate faticosamente dal processo di una millenaria cultura scolastica, ma significa, puramente e semplicemente, addossarsi, sulla via in fondo a cui brilla la luce del veniente Regno, la croce del suo obbrobrio e del suo martirio.

La consegna *religiosa* del cristianesimo non poteva variare in funzione di quelle misere nozioni extradivine che sono lo spazio ed il tempo.

Oggi, come venti secoli fa — qui, come nella Galilea e nella Giudea degli erodiani e dei procuratori, essa è rovesciamente di valori e assunzione della formola : « il Regno di Dio è vicino ! ».

e. b.

Come essere cristiani. — Le definizioni che l'istrionesco virtuosismo degli uomini vuol dare ai propri istituti e ai propri programmi sono molto di frequente puramente antifrastiche. Perchè mai la nostra civiltà continua a chiamarsi cristiana quando dei genuini ideali cristiani è il rinnegamento più palmare e più sfacciato ?

Quel che fu il fermento della civiltà greco-romana e quello che fu l'esperienza salutare da cui eruppe la meravigliosa fioritura sacra della cristianità medievale, han fatto naufragio in un dilagante straripamento di reviviscenze tipicamente pagane.

Perchè la superstizione non cambia natura, alterando i connotati dei suoi idoli e la concezione pagana della vita non si purifica, camuffando i suoi titoli.

Oggi l'unico modo rimastoci per essere cristiani è quello di confessarci irrimediabilmente non cristiani.

e. b.

Teocrazia ed anarchia. — Lutero disse una volta che il cristiano è superlativamente libero e insieme superlativamente schiavo.

Se ogni forte esperienza religiosa è senso esclusivo e divorante del dominio di Dio nell'universo della realtà e della vita, la espressione più alta della religiosità storica, il cristianesimo, deve avere portato questo senso al parossismo.

È, pertanto, superlativamente gerarchico e superlativamente anarchico. Perchè, scorgendo in tutto la signoria assoluta e incontrollabile di Dio, smarrisce ogni capacità di avvertire e di calcolare ogni altro dominio posticcio ed effimero.

Se la vita è il servizio quotidiano di un Padrone, al cospetto del quale siamo servi inutili e stolti, condannati a trar merito solamente dal riconoscimento del nostro inguaribile demerito, vivere cristianamente la vita è consumare le nostre povere forze in uno sforzo, che non consente deviazioni e distrazioni, perchè l'*unico* Signore non ci trovi, all'improvviso, addormentati, impegnati od assenti.

e. b.

I temibili. — Gli uomini tremano al cospetto di ogni più tenue rischio per la loro incolumità sensibile e per il loro benessere materiale. Ma sono completamente insensibili ai rischi irreparabili della loro anima e della loro essenza umana. Su questa insensibilità fanno leva tutte quelle tradizioni istituzionali che uccidono lo spirito, garantendo la incolumità e la floridezza della carne.

Gesù vedeva molto a fondo nella miserabile insidia delle pedagogie, che contano sull'apate indifferenza dell'uomo ai propri eterni destini, quando mise in guardia da coloro che, più del corpo, minacciano di mandare alla geenna, cioè allo sfacelo, lo spirito.

Ma l'ammonimento di Gesù è stato fraudolentemente captato e deformato.

Proprio da Lui hanno osato prendere il nome quei che oggi non hanno altra vocazione pedagogica che quella di bruciare nella geenna della formalità e della convenzionalità i genuini contrassegni della personalità ragionevole: le aspirazioni innate all'elevazione verso i valori dell'Eterno e del Santo.

c. b.

Il popolo di un'altra lingua. — Quando Jahvè scaglia una maledizione contro il suo popolo, gli manda un popolo di cui non comprende la lingua. « Ecco, io faccio venire da lontano un popolo contro di voi, o casa d'Israele, un popolo forte, un popolo antico, un popolo di cui tu non conosci la lingua e che tu non comprendi, quando parla » (Ger.V. 15).

Noi siamo sotto il cumulo di parecchie maledizioni di questo genere.

Abbiamo, dentro di noi, un popolo di istinti atavici e di velleità primitive, che parla un linguaggio incomprensibile alla nostra disciplina morale e civile.

Udiamo intorno a noi, accenti strani e nuovi, che suonano vuoti di significato alle nostre più profonde consuetudini spirituali.

La nostra stessa madre, dal cui grembo succhiammo le idealità del Vangelo, esprime i suoi comandi e formula i suoi ammonimenti in un vocabolario che colpisce in superficie il nostro orecchio, ma non raggiunge l'abisso del nostro cuore.

È rinata Babele ? Ce lo domandiamo ogni giorno. E plachiamo l'angustia generata del quesito senza risposta, ancorandoci all'assicurazione del Vangelo. C'è un linguaggio che non occorre imparare, per comprenderlo e per adoperarlo : è quello che lo Spirito pone sulle labbra al momento dell'universale confusione.

e. b.

Κοινός. — Noi abbiamo dimenticato la connotazione di inferiorità che è nella comunanza degli interessi materiali, al confronto della comunione delle realtà spirituali.

Se τὸ κοινόν cioè l'interesse della collettività, è lo Stato, κοινεῖν mettere cioè in comune, vale anche esporsi ed esporre ad una contaminazione.

Dice Cristo: « non quel che entra per la bocca contamina (κοινεῖ) l'uomo, ma quel che ne esce » (Mt. XV. 11).

E il comunismo che non contamina è la comunione (κοινωνία) delle realtà sante, la comunione cioè di quei valori carismatici che educano, disciplinano e sublimano tutto quello che sgorga dall'invisibile dell'uomo: dal cuore.

Solo questa comunione supercomunistica nelle realtà sante poteva permettere ai cristiani primitivi di proclamare al cospetto del mondo: « abbiamo in comune la tavola (τράπεζα κοινή), ma questa tavola fraterna non è una contaminante tavola profana (ἀλλὰ οὐ κοινή).

e. b.

« **Perventores** ». — Il primo « arrivista » fu il serpente che s'insinuò sottilmente fino ad Eva, per far cadere Adamo, con le belle conseguenze che tutti conosciamo. Ma la sua progenie è più numerosa della stirpe di Abramo, la quale, come si sa, non ha, nella Bibbia, come termine possibile di comparazione numerica, che il cielo stellato e la sabbia del mare.

Di « arrivisti » se ne conoscevano molti anche all'epoca di sant'Agostino. Il quale ce li descrive molto graficamente e ci dà modo di constatare che il nomignolo che li battezzava ai suoi tempi era il perfetto equivalente latino dell'attuale. Si chiamavano: « perventores ».

« Son chiamati volgarmente *arrivisti* (*perventores*) — egli dice — coloro che ammaestrati dall'ambizione, raggiungono, mercè la mediazione di personalità bene scelte, l'animo di quei potenti, che altrimenti sarebbero stati inaccessibili » (*De Consensu Evangelistarum*, II, 20). Dal secolo quinto al secolo ventesimo il progresso sembra essere stato, essenzialmente, una prolificazione infinita e un addestramento tecnicamente perfetto di « arrivisti ».

e. b.

Il rischio nella vita. — La nostra gioventù si fa vanto di seguire questa parola d'ordine, ahimè troppo spesso riducendola a un significato ristretto e applicandola a un campo finito.

Ma se in questa proclamazione è veramente espresso un bisogno dello spirito, quando si accorgeranno i giovani che una sola attuazione lo potrà completamente appagare, quella che scaturisce dall'insegnamento del Vangelo? Quando sentiranno che l'audacia di procedere sicuri su sovrumane costruzioni di fede e l'ebbrezza di gettare la nostra vita su fili di speranza e di amore superano ogni audacia e ogni ebbrezza terrene?

Forse quando la religione del Cristo non sarà più mortificata da schemi intellettuali che ne velano la sostanza incandescente e quando il valore dell'uomo tornerà ad essere in funzione della sua capacità di fede. *e. c.*

La filosofia nelle razze. — Con questi due volumi, l'uno consacrato alla visione della vita degli Irani di O. G. von Wesendonk (*Das Weltbild der Iranier*), l'altro alla filosofia del Giudaismo di F. Guttmann (*Die Philosophie des Judentums*), viene ad essere integrato il primo compartimento (« La visione del mondo dei primitivi e la filosofia dell'Oriente ») e di rimbalzo tutta la ricca « Storia della filosofia in monografie » che da un decennio preciso si pubblica, sotto la direzione di G. Kafka, presso l'editore Reinhardt di Monaco. Le concezioni del mondo iranico e sopra tutto le loro ripercussioni sulle concezioni filosofico-religiose di popoli venuti a contatto con l'Iran nelle ore della sua vittoriosa espansione politica sono state oggetto negli ultimi decenni argomento di analisi erudite, preziose, che hanno posto in luce il sedimento lasciato dall'influsso iranico in tutta la civiltà spirituale dell'Asia anteriore. Il v. Wesendonk non è molto generoso con i suoi Irani nella ripartizione dell'eredità culturale assegnabile a Giudei e Greci. Ma la sua parsimonia in riavvicinamenti e in collegamenti è frutto di cautela e di discrezione scientifica. L'opera sua, scrupolosa e precisa, tocca con rigore tutti i problemi letterari e storici attinenti al pensiero iranico, dalle sue fonti documentarie ed epigrafiche, alla dottrina di Zarathustra, alla religione degli Achemenidi, dei Parti, dei Sassanidi. Opera preziosa per chiunque voglia avere un'idea corretta della genesi e della portata di quella visione dualistica del mondo che, direttamente o indirettamente, ha ripullulato tante volte nel processo di sviluppo della religiosità mediterranea. — Premessi sobri ragguagli sullo sviluppo religioso del Giudaismo nella antichità, il Guttmann studia l'origine della filosofia giudaica nel mondo culturale islamico, con l'appropriazione del metodo dialettico (Kalam) per opera di Sa 'adia, con l'assimilazione del neoplatonismo per opera di Isacco Israeli, di Salomo ibn Gabirol, di Jehuda Halevi, con la polemica pro e contra- Aristotele (Abraham ibn Daud, Maimonide, Crescas), fino al tramonto della filosofia religiosa medievale. La filosofia giudaica nell'epoca moderna è studiata più sinteticamente (Mendelssohn, Formstecher, Hirsch, Steinheim, Lazarus, Cohen), dato il suo carattere meno spiccato nel quadro globale dell'idealismo post-kantiano. Volume solido e chiaro nella esposizione. *p. b.*

Misticità medievale. — Forse la critica più seria che può muoversi al *Saggio sulla letteratura religiosa del medio evo romanzo* di Antonio Viscardi (Padova, Cedam, 1932 : « Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia della R. Università » III) è che il titolo non vi corrisponde

affatto al contenuto. E la critica non è una pura critica esteriore di denominazione. Il V. lavora un po' caoticamente, non indulgendo a facili e superficiali sintesi, nè trascurando per ogni argomento affrontato, quanto possa aiutarlo e illuminarlo nella bisogna, ma non riuscendo ad amalgamare le sue analisi nè approdando a risultati d'insieme che sappiano spremere felicemente le lezioni opportune dai particolari. Così in questo *Saggio* egli affronta tre temi che potevano benissimo dar luogo ad una visione d'insieme sui motivi biblici ed esegetici che animano e disciplinano in qualche modo la mistica e la letteratura edificativa nel medio evo, ma che così nudamente giustapposti lasciano inappagati e appaiono mutili e lacunosi. I tre temi : la Bibbia nel mondo religioso medievale ; il *De Contemptu mundi* di Innocenzo III e le *Meditationes* di san Bonaventura ; il profetismo gioachimita. Delle tre parti, la prima è la meglio riuscita : copiosa la documentazione, giudiziosa la valutazione. Le altre due offrono il fianco a molteplici rilievi. Il V. è troppo generoso nell'apprezzare le elucubrazioni mistiche del papa e del cardinale : è troppo avaro nell'apprezzare la mistica gioachimitica. E Gioachino e Bonaventura avrebbero molto guadagnato ad essere avvicinati, magari per porre in luce un insanabile contrasto, non solamente nella distribuzione delle pagine del volume.

e. b.

L'Islam cristianizzato. — L'insigne arabista spagnuolo Miguel Asin Palacios che ha posto questo titolo alla voluminosa monografia nella quale ha ricapitolato e concluso le più che ventennali sue indagini intorno al Mohidin Abenarati, ha avvertito come esso poteva originare degli equivoci e nella introduzione all'opera (*El Islam cristianizado.* Estudio del Sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia. Madrid, Editorial Plutarco, 1931) ha con grande chiarezza affrontato i problemi che esso presuppone. Esiste nell'Islam una vita mistica propriamente detta, con caratteri psicologici somiglianti, in apparenza almeno, con quelli che offre la vita mistica cristiana ? E se si ammette la possibilità e la esistenza di una spiritualità nell'Islam, somigliante alla cristiana, a quale causa attribuire simile somiglianza di caratteri ? In altri termini : quale sarà l'origine storica che ne spiega la esistenza ? L'A. giudica unilaterale e insufficiente la tesi del Massignon sull'origine indipendente ed autonoma delle due mistiche e mostra la ragionevolezza teorica e pratica di una dipendenza della mistica musulmana dalla mistica ascetica del cristianismo orientale. E la sua conclusione accompagna con tutte le preoccupazioni dogmatiche postulate dall'ortodossia cattolica. Ma tutto questo non è che il preambolo del magnifico lavoro dell'A. Il quale ricostruisce tappa per tappa la vita inquieta di Abubequer Mohamed Ben Ali, della tribù di Hatim el Tai, conosciuto col nome di Abenarabi e coi titoli di Vivificatore della religione, di dottor massimo,

morto il 16 novembre 1240. E ne studia, con lusso mirabile di particolari, la dottrina mistica e ascetica, che tradisce effettivamente sorprendenti analogie con la mistica cristiana. La più gran parte del volume è occupata dalla traduzione dei suoi scritti mistici (*Tohfa*, *Amr*, *Tadbirat*, *Cunh*, *Mawaqui*, *Anwar*, secondo la parola iniziale dei rispettivi titoli), posti così alla portata di chi voglia approfondire la conoscenza di uno dei più grandi monumenti della mistica islamica, le cui ripercussioni sono state, e l'A. le segnala come già le aveva segnalate nella sua fondamentale opera *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*, vaste e profonde. *p. b.*

« **Oriente e Occidente** ». Il fasc. 12 di « Orient und Occident » (Leipzig, Hinrichs) dà un eccellente saggio di Ervin Reisner, *Tra il paradiso e lo stato. Osservazioni per una etica degli ordini*. L'A. afferma, che nella Bibbia l'uomo, in conseguenza del peccato, sta tra la creazione paradisiaca e la morte e che pure oggi l'uomo si trova tra il significato senza valore dell'Esterno ed il valore senza significato dell'Interno, al cospetto della scissione irrimediabile tra l'Esterno e l'Interno, tra l'amore e il dovere, tra il piacere e il lavoro. Dopo aver analizzato il senso dell'amore, del dovere, del piacere e del lavoro egli dice che l'etica corrispondente allo Stato ha un carattere negativo. Dal nucleo della « teologia dialettica » che ha dimostrato la distanza enorme tra il mondo ed il Regno di Dio e ha chiamato gli uomini a riflettere sulla « sola fede », sono usciti due libri : di Gogarten *Politische Ethik* e di E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, che E. Reisner critica e ne trae questa conclusione : gli ordini di oggi sono diventati esclusivamente ordini umani e stanno per affondare. Agli uomini di oggi manca solo la fede, non l'etica cristiana.

Nel medesimo fascicolo H. Knittermeyer, parla della Germania come esponente della mondialità protestante. La Germania si trova tra l'Oriente e l'Occidente. Nella crisi contemporanea dell'oriente e dell'occidente, il tedesco può essere attivo solo se non nega la sua missione protestante. Egli deve lottare per la libertà della fede concessagli da Lutero, della conoscenza insegnatagli da Kant e dell'azione contro le due parti del mondo. Davanti al mondo il tedesco deve riprendere la sua missione protestante. La storia richiede l'ubbidienza e quell'azione che mette sopra se stessa l'autorità della coscienza e della fede.

m. b.

« **La veniente comunità** ». — « Kommende Gemeinde » : è il titolo di un periodico religioso diretto da W. Bauer di Tubinga e mirante all'avvicinamento delle varie esperienze religiose. Di fianco al periodico viene formandosi una biblioteca nella quale i presupposti e le espressioni dell'unità religiosa vogliono essere studiati nella loro

formulazione teoretica e nel loro sviluppo storico. Il primo volume, che ha per autore L. Grünhut, ha un titolo seducente, ma alquanto ingannatore: *Eros e Agape*. Si potrebbe pensare che l'A. abbia voluto indagare la concezione e la pratica dell'amore cristiano, in quanto si contrappone alla concezione e alla pratica del sentimento nella spiritualità precristiana. Niente di tutto questo. Come indica il sottotitolo, l'A. ha voluto istituire una astratta disquisizione metafisica sui rapporti fra Dio e la creatura alla luce della dedizione mistica e sui coefficienti che sopprimono l'io circoscritto dell'uomo nella fede, nella preghiera, nella contemplazione, nella sovranità carismatica dei credenti (*Eros und Agape*. Eine metaphysisch-religions-philosophische Untersuchung. Leipzig, Hirschfeld, 1931). Il saggio è di una bella altezza spirituale: ma più tosto faticoso e oneroso. Più accessibile, perchè di natura strettamente informativa ed espositiva, il secondo fascicolo della raccolta, dedicato da H. Grabert alla delineazione delle posizioni del Cusano e di Schleiermacher, di R. Otto e di W. Hauer al cospetto del grande ideale della fusione e della fraternità religiosa (*Religiöse Verständigung*. Wege zur Begegnung der Religionen bei Nicolaus Cusanus, Schleiermacher, Rudolf Otto und J. W. Hauer). La parte strettamente espositiva è inquadrata in una larga definizione dei termini e dei contrasti per entro ai quali e attraverso ai quali si muove, oggi, il movimento per la riconciliazione delle fedi religiose e per la ricerca dei principi elementari dell'unità nella fede.

p. b.

San Cesario. — Dom G. Morin, « exul » a Monaco di Baviera, dà, stralciato evidentemente da quella edizione di Cesario d'Arles che da molti anni ci aspettiamo da lui nel « Corpus » viennese, un manipolo di scritti monastici: la *Regula* cioè *Sanctarum Virginum*, i documenti ad essa annessi in alcuni dei codici (uno di questi allegati, concernente l'esclusiva della sepoltura monastica è dato per la prima volta, qui e nella « Revue Bénédictine »), infine le lettere dirette a monache (nel « Florilegium Patristicum », fasc. XXXIV. Bonn, Hanstein, 1933). Una edizione curata dal Morin non ha bisogno di commendatizia. Questa è tanto più preziosa, quanto più tutta la tradizione cesariana è rara e malsicura, e la importanza della disciplina monastica instaurata da san Cesario è più rimarchevole nella evoluzione della organizzazione cenobitica. *p. b.*

L'ortodossia. — Sergio Bulgakoff, già professore all'Università di Mosca, attualmente docente all'Istituto russo di teologia ortodossa a Parigi, contribuisce alla raccolta « Les Religions » dell'editore Alcan, con un denso volumetto su L'*Orthodoxie* (Paris, 1932). L'orientamento ne è profondamente ispirato e fervido: ma la tendenza generale

è spiccatamente apologetica, e tende a far vedere che ogni avvicinamento interdenominazionale è penetrazione dello spirito ortodosso nelle altre chiese. In compenso l'A. indulge ad una visione molto larga e molto eclettica della tradizione, criticando la formola famosa del Lirinense e proponendo della costituzione e della evoluzione dei dogmi un apprezzamento apertamente subordinato ad una esperienza globale della vita ecclesiastica. « L'esperienza immediata e concreta della Chiesa racchiude il germe del dogma : di là sgorga il dogma, come una definizione della verità mediante la parola e le idee. Tale definizione dipende dalle circostanze storiche ; è, cioè, condizionata e, in questo senso, pragmatica. Il dogma esprime un particolare aspetto della verità, talora per fini polemici, per negare cioè uno o l'altro errore. Rappresenta la risposta della chiesa a problemi posti da una determinata epoca : e indubbiamente simile risposta pragmatica racchiude una verità ecclesiastica generale, la quale non può essere trovata ed offerta all'umanità che nella storia. Ma la fede non è intieramente espressa dai dogmi, nonostante la loro importanza. Essi sono dei pali confinari » (p. 99). Ecco delle enunciazioni modernistiche, che possono rivestire un considerevole significato agli occhi di chi riguardi il lento sviluppo delle tradizioni confessionali verso la *rinascita* cristiana. *p. b.*

Natale ed Epifania. — Eccellente, sotto ogni punto di vista, l'«étude historique » che Dom Botte ha dedicato a *Les origines de la Noël et de l'Epiphanie* e con la quale la badia benedettina di Mont César (Louvain) ha iniziato una benevenuta collezione di « Textes et études liturgiques » : così dal punto di vista critico, come da quello comparativo ed edificativo. Ripartendo la sua analisi delle testimonianze letterarie su un piano geografico, giustificato del resto anche dal criterio cronologico, il B. segue passo passo dall'Egitto alle provincie danubiane la documentazione relativa alle due celebrazioni liturgiche. Clemente alessandrino ci è garante della prima apparizione di una festa del battesimo di Gesù tra gli gnostici basilidiani. La chiesa ufficiale seguì molto più tardi : al principio del IV secolo. E nella determinazione della sua prassi canonizzata hanno esercitato un'efficacia incrociata le comunità dell'Oriente e dell'Occidente. Il B. accoglie senza ambagi l'influsso della data della festa del Sole al solstizio d'inverno sulla celebrazione del 25 dicembre. E va anche più in là assegnando alla festa alessandrina celebrata nel santuario di Kore fra il 5 e il 6 gennaio, descritta da Epifanio nel *Panarion*, un'azione decisiva sulla determinazione della festa dell'Epifania alla medesima data. « Gli istituti cristiani non si sono sviluppati come in un vaso chiuso : occorre più tosto tener conto delle reazioni provocate dall'ambiente » (p. 65). Altri, come si sa, ha parlato di osmosi. Il B. va ancora più in là. Secondo Epifanio, nel medesimo giorno in cui cade l'anniversario della nascita di Gesù, cadrebbe l'anniversario

del miracolo di Cana. E al 6 gennaio la benedizione delle acque che accompagna nella chiesa orientale la celebrazione dell'Epifania, collegata col ricordo della trasformazione dell'acqua in vino, è in pari tempo collegata con i prodigi che in quel medesimo giorno, consacrato a Dioniso-Osiride, sempre secondo Epifanio, si sarebbero verificati in molti luoghi, con improvviso cambiamento di sorgenti d'acqua in sorgenti di vino. E il B. commenta: «i cristiani dei primi secoli non pensavano nè pure a contestare la realtà di questo meraviglioso un po' grossolano. Trovavano più tosto naturalissimo dargli una interpretazione diversa, e la consuetudine, una volta battezzata, non aveva modo di turbare la loro fede» (p. 75). L'*excursus* storico, condotto con esemplare acribia, si chiude con uno spunto edificativo, pieno di significato, anche se pieno di circospezione e di discrezione: «il ciclo natalizio non voleva commemorare minutamente tutti gli episodi della vita nascosta di Gesù, ma far conoscere, comprendere, per quanto è possibile, e vivere il mistero del Verbo fatto carne. Se ne è sempre custodito e se ne custodisce lo spirito? Bisogna riconoscere che vi sono state deviazioni e che pratiche, per sè stesse legittime, hanno potuto impoverire la portata della festa» (p. 86). *p. b.*

Il manuale neotestamentario. — Continua a darci con frequenza ritmica le nuove edizioni dei suoi singoli fascicoli. Ecco la terza edizione del commento ai Galati, per opera del Lietzmann, che dirige tutta la raccolta (*An die Galater* Tübingen, Mohr, 1932). Commento, come al solito, schematico e nudo, ma denso e intensamente comprensivo: naturalmente non adatto a tutti i gusti e a tutte le esigenze, ma straordinariamente prezioso a chi sappia spremere dalla copia ricca dei parallelismi e dei ragguagli quanto possa riuscire acconcio all'intelligenza del manifesto paolino per la libertà e l'universale solidarietà in Cristo. Ed ecco la quarta edizione del commento ai Romani (*An die Römer.* Tübingen, Mohr, 1933), per cura del medesimo Lietzmann, con una introduzione alla storia del testo dell'epistolario paolino. Anche qui il commento, sobrio e rapido, non trascura alcuno dei riferimenti rabbinici ed ellenistici capaci di offrire un sussidio alla intelligenza dell'apostolo. L'introduzione testuale è di incisiva chiarezza. Il L. distingue anch'egli tre grandi gruppi di testimoni per il testo delle lettere paoline come per tutto il N. T.: il gruppo egiziano, il gruppo occidentale e il gruppo siro-bizantino (antiocheno). Segnaliamo un *lapsus* a p. 10, a proposito del cod. L., Angelicana invece di Angelica.

p. b.

I discorsi di Giuliano. — Il Bidez sta consacrando alla memoria di Giuliano un monumento grandioso. Dopo averci dato dell'Apostata una biografia palpitante di vivezza e dopo aver curato col Cumont l'e-

dizione critica dei suoi *Leges et Fragmenta*, ecco che si accinge a darci nella collezione « Les Belles Lettres » l'edizione e la divulgazione in francese complete delle opere giulianee. Questo primo volume comprende i discorsi di Giuliano cesare, vale a dire l'elogio di Costanzo e quello di Eusebia, il rifacimento del primo, « sulla dignità imperiale », lo scritto ispirato dalla partenza di Sallustio, il manifesto al Senato e al popolo di Atene (L'*Empereur Julien. Oeuvres complètes*. T. I. I P. Discours de Julien César. Paris, 1932). Occorre a pena aggiungere, dato il nome dell'editore e traduttore, che il testo è di una correttezza ineccepibile e la versione linda e scorrevole. Naturalmente occorrerà leggere il testo avendo a portata di mano la biografia dell'imperatore, cui il Bidez costantemente rimanda. *p. b.*

Gli Etruschi. — « Nei due nomi dell'Etruria e di Roma, non v'ha dubbio, si compendia la storia dell'Italia nell'antichità. Col nome dell'Etruria l'Italia ha cominciato a far sentire la sua potenza nel Mediterraneo, col nome di Roma l'Italia nostra ha toccato l'apice della grandezza, ha soggiogato il mondo antico, e adesso ancora co' suoi monumenti, con le sue tradizioni, col pensiero civile e religioso che rappresenta, tiene avvinte a sè tutte le nazioni del mondo. Ma Roma non ha trovato nè poteva trovare soltanto in sè stessa gli elementi necessari alla sua grandezza, e molti essa ne attinse dai popoli stessi che dovevano diventare suoi sudditi, e prima che da altri, dall'Etruria, dimostrando così fin dalle origini quella capacità di assimilazione e di trasformazione che è l'indice più certo della vitalità e della potenza fattiva di un popolo » (p. 437). Queste parole, con le quali B. Nogara comincia l'articolo conclusivo della sua eccellente enciclopedia etruscologica (*Gli Etruschi e la loro civiltà*. Milano, Hoepli, 1933), tradiscono a sufficienza la larghezza di visuali con la quale l'A. si è accinto all'evocazione della più oscura civiltà fiorita sul nostro suolo. D'altro canto, pur non abbandonando gli intenti divulgativi che animarono il ciclo di conferenze perugine di cui queste pagine conservano l'eco, l'A. è così scrupolosamente cautelato e misurato nella enunciazione delle sue conclusioni, che quanti desideravano trovare raccolti i dati fondamentali delle nostre attuali conoscenze intorno all'origine, alla costituzione, alla struttura sociale, alla religione, all'arte, alla letteratura degli Etruschi, troveranno il loro desiderio esaurientemente appagato in questo volume. Al quale il benemerito editore ha dato veste tipografica e suppellettile illustrativa riccamente decorose. *p. b.*

Ernesto Buonaiuti — *Direttore responsabile*

Roma 1933 - Tip. Leonardo da Vinci - Via Tuscolana, 150